traducción de
ROSA CUSMINSKY DE CENDRERO

EL EUROCENTRISMO

crítica de una ideología

por

SAMIR AMIN

Edward Said orientalismo





siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACION COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores

siglo veintiuno editores de colombia, ltda
CARRERA 14 NÚM. 80-44, BOGOTÁ, D.E., COLOMBIA

portada de maría luisa martínez passarge

primera edición en español, 1989

ISBN 968-23-1525-5

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo.

El eurocentrismo no es la suma de prejuicios, equivocaciones e ignorancias de los occidentales con respecto a los demás. Después de todo, éstos no son más graves que los prejuicios inversos de pueblos no europeos para con los occidentales. No es pues un etnocentrismo banal, testimonio sólo de los limitados horizontes que ningún pueblo del planeta ha superado verdaderamente todavía. El eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En ese sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno.

El eurocentrismo no es una teoría social, que por su coherencia global y su aspiración totalizadora pretenda dar la clave de la interpretación del conjunto de problemas que la teoría social se propone dilucidar. El eurocentrismo no es más que una deformación, pero sistemática e importante, que la mayoría de las ideologías y teorías sociales dominantes padecen. Dicho de otra manera, el eurocentrismo es un paradigma que, como todos los paradigmas, funciona de manera espontánea, con frecuencia en la vaguedad de las evidencias aparentes y del sentido común. Por esto se manifiesta de maneras diversas, tanto en la expresión de los prejuicios trivializados por los medios de comunicación como en las frases eruditas de los especialistas de diversos dominios de la ciencia social.

2. Hay varias maneras de tratar el tema: la primera con-

sistiría en captar el eurocentrismo en sus múltiples manifestaciones y en revelar cada vez los errores particulares. Entonces se deberían definir los diversos campos de expresión de esas manifestaciones.

Uno de ellos podría ser la crítica de la versión propuesta por los medios masivos sobre problemas del mundo contemporáneo y la política. Un proyecto de este género implicaría el trabajo de un equipo consagrado a examinar sistemáticamente algunos diarios importantes y programas de televisión. Que yo sepa, este trabajo no ha sido realizado, aunque sin duda alguna merecería serlo. Pero no es éste nuestro proyecto.

Podrían analizarse otros dominios del edificio cultural moderno de esta misma manera. Por suerte existen algunos trabajos valiosos que se han propuesto este objetivo. Por ejemplo, Edward Saïd ha escrito un excelente análisis de la deformación eurocéntrica producida por el orientalismo. Asimismo existe un análisis profundo de la "helenomanía" y de la construcción del mito de Grecia-ancestro-de-Occidente, que ha propuesto Martin Bernal. Hay cantidad de buenas críticas de las diferentes versiones del racismo, etc. Como es evidente nos inspiraremos en las conclusiones de todas estas contribuciones importantes.

La segunda manera de tratar el tema, que será la nuestra, se propone ir desde el principio más allá de estas contribuciones sectoriales a la crítica del eurocentrismo, para situarlo en la construcción ideológica del conjunto del capitalismo. Se tratará pues de precisar las funciones de legitimación particulares a las cuales responde la dimensión eurocéntrica, así como habrá que mostrar cómo esas funciones contribuyen a ocultar la naturaleza del capitalismo realmente existente, a deformar la conciencia que uno se puede hacer de sus contradicciones y de las respuestas que se les dan.

Esta opción entraña tres consecuencias.

La primera es que no es eficaz entrar en el meollo del tema desde la primera página del libro. Se le pide al lector, entonces, que tenga un poco de paciencia, a lo cual desgraciadamente no siempre predispone la deformación de las lecturas rápidas de nuestra época. Pero si el eurocentrismo, como lo pretendemos nosotros, es una reconstrucción mito-

lógica reciente de la historia de Europa y del mundo —en su dimensión cultural entre otras—, es más eficaz comenzar por ofrecer otra visión de esta historia, al menos en lo que respecta a la región a la cual pertenece desde la antigüedad griega y pasando por la Edad media, la Europa real y mítica. Cuando del texto surja el eurocentrismo —en el capítulo 2 de la primera parte— se verá entonces en respuesta a qué problemas nuevos y en contraste con qué realidades se construye. Habíamos pensado por un momento invertir esta presentación precisamente para satisfacer la curiosidad del lector impaciente. Pero el "retrato hablado" del eurocentrismo —que aparecerá a su debido tiempo en el texto para resumir los caracteres de la deformación en cuestión— colocado de entrada al comienzo, hubiera parecido extremadamente trivial, y por añadidura poco convincente puesto que retoma el conjunto de opiniones dominantes que a la gran mayoría parecen evidencias de un supuesto sentido común.

La segunda es que el análisis del eurocentrismo que aquí se propone suscita los problemas más difíciles de la teoría social. Ahora bien, pensamos que desde este punto de vista, los instrumentos conceptuales de que disponemos siguen siendo completamente insuficientes. La teoría está dividida, no sólo por la oposición —útil— de las escuelas del pensamiento, sino todavía más por su desarrollo extremadamente desigual de una disciplina de la ciencia social a otra. Quizá existan teorías económicas del capitalismo que responden aproximadamente a los criterios contenidos en la definición de la ciencia. Pero en los dominios de lo político (el poder) y de lo cultural casi no hay más que reflexiones. Sin embargo, este juicio severo está lejos de ser ampliamente compartido. La reflexión social está todavía atestada de dogmatismos de toda naturaleza, cuya preocupación exclusiva sigue siendo la de revocar los viejos edificios y, mediante acrobacias dudosas, reproducir las antiguas respuestas a las nuevas preguntas. Más grave aún es el hecho de que, al responder a las desilusiones y a la crisis de nuestra época, los *best-sellers* se nutren de la teología llamada neoliberal cuya respuesta a todo —respuesta fácil— tiene sin embargo la ventaja de reafirmar y legitimar los prejuicios, lo cual explica sin duda su éxito.

La tercera es que el paradigma del eurocentrismo —como todo paradigma— no puede ser echado abajo sólo por la crítica interna de su debilidades. Este paradigma responde a cuestiones reales, aun cuando podamos pensar que lo hace de manera errónea. Hace falta entonces sustituirlo por respuestas positivas correctas. Pero esto deberá hacerse sabiendo que el equipo conceptual del cual disponemos sigue siendo frágil.

Se trata pues de un complejo trabajo de reconstrucción de larga duración, y no tenemos la ambición de proponer aquí la teoría global de la que aún se carece. Sin embargo expondremos algunos de los elementos de esta reconstrucción, que nos parecen indispensables.

3. El plan de la obra se deriva de las observaciones precedentes. En la primera parte nos proponemos hacer la crítica del eurocentrismo a partir de una hipótesis que concierne a la teoría de la cultura, puesto que el eurocentrismo es un culturalismo. Sobre la base de esta hipótesis, en el capítulo 1 desarrollaremos la idea de que la construcción cultural de la Europa precapitalista pertenece a la familia de las construcciones ideológicas "tributarias periféricas". En el capítulo 2 demostraremos que la nueva cultura capitalista que se forja en Europa a partir del Renacimiento es ambigua: por una parte rompe totalmente con su pasado tributario (lo cual le da su dimensión progresista y alimenta su ambición universalista), pero por la otra se reconstruye sobre cimientos míticos cuya función es la de borrar el alcance de esta ruptura mediante la afirmación de una continuidad histórica inexistente (lo cual constituye el contenido mismo de la dimensión eurocéntrica de la cultura del capitalismo, que anula el alcance universalista de su proyecto).

En la segunda parte nos proponemos desarrollar positivamente dos tesis que nos parecen esenciales en la reconstrucción de una teoría social no eurocéntrica. La primera es que la hipótesis del desarrollo desigual explica el "milagro europeo" (el salto precoz al capitalismo) sin tener que recurrir necesariamente a los subterfugios del eurocentrismo. La segunda es que la hipótesis del valor mundializado explica la verdadera dinámica del capitalismo como sistema mundial realmente existente y su contradicción principal, una diná-

mica que al proyecto eurocéntrico le interesa oscurecer a cualquier precio.

4. Este proyecto de una crítica de eurocentrismo no tiene sentido a menos que se convenga en que el capitalismo ha creado una necesidad objetiva real de universalismo, en el doble plano de explicación científica de la evolución de todas las sociedades humanas (y de la explicación de los diferentes caminos por medio del mismo sistema conceptual) y de la elaboración de un proyecto para el porvenir que se dirija a toda la humanidad.

Esto no es evidente para todos porque, ante este desafío, identificamos tres familias de actitudes.

Para algunos —más numerosos de lo que con frecuencia se cree— el universalismo carece de importancia. El "derecho a la diferencia" (¿el *apartheid*?) y el elogio culturalista a los provincialismos suprimen el problema. Esta posición hace que también se acepte como natural e insuperable la fragmentación de la teoría en campos múltiples distintos y el triunfo del pragmatismo en cada uno de ellos.

Para otros —que representan la corriente eurocéntrica dominante— la respuesta a la cuestión existe y Europa ya la ha descubierto. Su lema será pues: "imitad al Occidente, que es el mejor de los mundos". La utopía liberal y su receta milagrosa (mercado + democracia) no son más que la versión pobre en boga de esta visión dominante permanente en Occidente. Su éxito ante los medios masivos no le confiere por sí mismo ningún valor científico; sólo es testimonio de la profundidad de la crisis del pensamiento occidental. Porque esta respuesta, fundada sobre un rechazo pertinaz a comprender qué es el capitalismo realmente existente, quizá no sea ni deseable ni siquiera deseada por las víctimas de este sistema. ¡Quizá simplemente sea imposible sin una reconsideración de los fundamentos del sistema que defiende!

Nosotros nos alinearemos en el tercer campo, el de quienes piensan que estamos en un estancamiento grave y que entonces vale la pena discutir su naturaleza.

5. La elección misma del término "eurocentrismo" puede prestarse a debate. Si bien se trata de una dimensión esencial de la ideología del capitalismo, sus manifestaciones caracterizan ante todo las actitudes dominantes comunes en el

conjunto de las sociedades del mundo capitalista desarrollado, centro del sistema capitalista mundial. Ahora bien, este centro es hoy día Europa Occidental, América del Norte, Japón y algunos otros estados (Australia, Nueva Zelandia, Israel), por oposición a las periferias (América Latina y las Antillas, África y Asia no comunista, exceptuando a Japón). El mismo centro de los centros es norteamericano; Japón no es ni occidental ni cristiano, pero América Latina es en gran medida producto de la expansión de Europa. El mismo mundo socialista tiene una historia que no podría borrar integralmente (a pesar del lema "hagamos tabla rasa del pasado"): es europeo en Europa y asiático en Asia.

Por otra parte, al menos hasta el fin de la guerra mundial, el enemigo hereditario en Europa era el europeo vecino, y los nacionalistas chovinistas podían ocultar el sentimiento de una europeidad común. Hitler llegó a extender a los europeos no alemanes el racismo general de los europeos con respecto a los demás. Sólo después de 1945 la conciencia europea común logra triunfar en sus manifestaciones, sobre las conciencias nacionales o provinciales locales.

No obstante, suponiendo que sustituyéramos el término de eurocentrismo por el de occidentalocentrismo (aceptando la definición común del término Occidente), uno no se podría dar cuenta de casos como los de América Latina o Japón, negando la importancia que debemos otorgar al origen europeo de la cultura capitalista. Pensándolo bien, "eurocentrismo" expresa bien lo que quiere decir.

El tema no es nuevo para mi. Desde hace treinta años, he consagrado todos mis esfuerzos a tratar de fortalecer la dimensión universalista en el materialismo histórico y la tesis del desarrollo desigual es la expresión de los resultados de esos esfuerzos. También el lector que haya leído ya algunas de mis obras se encontrará en un terreno familiar. Sin embargo, he concebido este libro con el afán de que se baste a sí mismo.

PRIMERA PARTE

PARA UNA TEORÍA DE LA CULTURA CRÍTICA DEL EUROCENTRISMO

1. El capitalismo ha producido un corte decisivo en la historia universal que supera por su alcance el único progreso de las fuerzas productivas —no obstante prodigioso— que ha permitido. En efecto, el capitalismo ha transformado la estructura de las relaciones entre los distintos aspectos de la vida social (la organización económica, el régimen político, el contenido y la función de las ideologías) y los ha reorganizado sobre bases cualitativamente nuevas.

En todos los sistemas sociales anteriores el fenómeno económico es transparente. Se entiende por ello que el destino de la producción se ve de inmediato: la mayor parte de ésta es consumida por los propios productores, el excedente liberado por las clases dirigentes adopta la forma de contribuciones e impuestos diversos, con frecuencia en especie o en trabajo, en una palabra, la forma de un tributo, sangría que no escapa a la percepción de quienes soportan su carga. Ciertamente no siempre están ausentes el intercambio mercantil y el trabajo asalariado; pero tienen una importancia limitada y un alcance social y económico marginal. En esas condiciones el fenómeno económico sigue siendo demasiado simple —es decir aprehensible de inmediato— como para dar lugar a una "ciencia económica" necesaria para dilucidar sus misterios. La ciencia sólo se impone como una exigencia en un dominio de la realidad cuando detrás de los hechos inmediatamente aparentes funcionan leyes que no son directamente visibles, es decir cuando este dominio está opacado por las leyes que rigen su movimiento. Por esto, la reproducción de los sistemas sociales anteriores al capitalismo descansa sobre la permanencia de un poder (que es el concepto de base que define el dominio de lo político) y de una ideología que sirve de base a su legitimidad. En otras palabras, la instancia político-ideológica (la "superestructura") es aquí dominante. El misterio que hay que dilucidar para comprender la génesis, la reproducción, la evolución de esas sociedades y las contradicciones en las que se mueven, se sitúa en el dominio de lo político-ideológico, no en el de lo económico. Dicho de otra manera nos falta aquí una verdadera teoría de la cultura, capaz de dar cuenta del funcionamiento del poder social.

El capitalismo invierte el orden de las relaciones entre lo

económico y la superestructura político-ideológica. La vida económica nueva pierde su transparencia debido a la generalización del mercado: no sólo la casi totalidad del producto social adopta la forma de mercancías cuyo destino final escapa al productor, sino que la fuerza de trabajo misma, bajo la forma asalariada predominante, se convierte en mercancía. Por esto la sangría del excedente adopta aquí la forma de ganancias del capital siempre aleatorias (sólo se materializan bajo ciertas condiciones de realización del producto), mientras que la explotación del trabajo es ocultada por la equivalencia jurídica que define el acto de compra-venta de la fuerza de trabajo asalariada. Así pues, en lo sucesivo las leyes económicas operan en la reproducción del sistema como fuerzas objetivas ocultas. La instancia económica opacada, transformada en dominante, constituye un dominio que en adelante requiere el análisis científico. Pero también tanto el contenido como la función social del poder y de la ideología adquieren, en esta reproducción, caracteres nuevos, cualitativamente diferentes de aquellos mediante los cuales se definía el poder social en las sociedades anteriores. La teoría de la cultura debe tomar en consideración esta articulación nueva, invertida, de los dos dominios de la economía y de lo político-ideológico.

No hay pues simetría entre estos dos dominios en las sociedades precapitalistas y en el capitalismo. La versión marxista vulgar, según la cual el poder es la expresión de la dominación de clase y la ideología la de las exigencias del ejercicio de esta dominación, es aquí un recurso muy pobre para comprender la realidad. Esta teoría, verdadera al nivel supremo de la abstracción, es formulada de tal manera que oculta la diferencia cualitativa, a saber la inversión de la articulación de las instancias. No puede pues constituir el punto de partida de una teoría de lo político y la cultura.

Habiendo decidido poner el acento desde un comienzo en esa inversión calificativa, creímos necesario calificar a todos los sistemas precapitalistas con un solo nombre —y el de modo de producción tributaria nos pareció conveniente, precisamente porque pone el acento en el carácter transparente de la explotación económica. Nótese que aquí sólo consideramos las sociedades precapitalistas avanzadas (donde las clases y el Estado están claramente concretadas) y no las sociedades situadas en el estadio anterior (aquel donde las clases y el Estado no se han concretado todavía definitivamente) que calificamos de modos de producción comunitaria. Es evidente que cada sociedad tributaria se presenta con una serie de caracteres específicos propios y, desde este punto de vista, la variedad es casi infinita. No obstante, más allá de esta variedad, las sociedades tributarias constituyen una sola familia, caracterizada por el mismo tipo de articulación economía-superestructura.

2. Nuestros instrumentos de análisis teórico de la realidad social siguen, pues, siendo imperfectos.

Esta realidad social, considerada en su totalidad, se presenta en una triple dimensión, económica, política y cultural. La económica constituye probablemente la dimensión mejor conocida de esta realidad. En este dominio, la economía burguesa ha forjado instrumentos de análisis inmediato y, con mayor o menor suerte, de gestión de la sociedad capitalista. El materialismo histórico ha ido más lejos en profundidad y, frecuentemente con éxito, esclarece la naturaleza y el alcance de las luchas sociales que sirven de base a las decisiones económicas.

El dominio del poder y de la política es ya considerablemente menos conocido y el eclecticismo de las teorías propuestas refleja aquí el escaso control de la realidad. La politología funcionalista a lo estadunidense, así como sus constituyentes antiguos o recientes (la geopolítica, el análisis de sistemas, etc.), si bien a veces son eficaces en la acción inmediata, siguen siendo de una extrema pobreza conceptual que les impide el acceso a la condición de teoría critica. Es verdad que también allí el materialismo histórico ha propuesto una hipótesis relativa a la relación orgánica base material/superestructura política e ideológica que, interpretada de una manera no vulgar, podría ser fecunda. Ello no impide que el marxismo no haya desarrollado una conceptualización del problema del poder y de lo político (de los modos de dominación), como lo ha hecho en el caso de lo económico (los modos de producción). Las proposiciones hechas en ese sentido, por ejemplo en el freudomarxismo, aunque interesantes sin duda alguna por haber llamado la

atención sobre aspectos descuidados del problema, no han producido todavía un sistema conceptual de conjunto fecundo. El campo de lo político permanece pues prácticamente yermo.

No es una casualidad que el título del primer capítulo del Libro I de *El capital* sea "La mercancía". Es que en efecto Marx se propone revelar el secreto de la sociedad capitalista, la razón por la que se presenta ante nosotros como gobernada directamente por lo económico, que ocupa el primer lugar de la escena social y, en su despliegue, determina las demás dimensiones sociales que parecen entonces tener que ajustarse a sus exigencias. La alienación economista define así el contenido esencial de la ideología del capitalismo. Las sociedades de clase precapitalistas están por el contrario gobernadas por lo político, que ocupa directamente el primer lugar de la escena y ante los apremios de lo cual los demás aspectos de la realidad social —entre otros la vida económica— parecen tener que someterse. Así, pues, de escribir la teoría del modo tributario, el título de la obra tendría que ser "El poder" (en lugar de *El capital* para el modo capitalista) y el de su primer capítulo "El poder" (en lugar de "La mercancía").

Sin embargo tal obra no ha sido escrita. Nada análogo al análisis, preciso como un mecanismo de relojería, que describe el funcionamiento económico del capitalismo. El marxismo no ha producido una teoría de lo político para la sociedad precapitalista (y a partir de allí una teoría de lo político en general) como ha producido una teoría de la economía capitalista. En el mejor de los casos disponemos de análisis concretos del funcionamiento de la relación político/económico en tal o cual sociedad capitalista (en los escritos políticos de Marx, consagrados en lo particular a las peripecias de Francia), donde se pone de relieve el grado de autonomía de lo político en esas condiciones y, de manera notable, el conflicto que puede darse entre las lógicas del poder y las de la gestión capitalista.

En cuanto a la dimensión cultural, sigue siendo todavía más misteriosamente desconocida, puesto que la observación empírica de los fenómenos que se desprenden de este campo de la realidad (como por ejemplo las religiones) apenas ha permitido alimentar hasta ahora algunos ensayos intuitivos. Por eso el tratamiento de las dimensiones culturales de la historia sigue estando impregnado de culturalismo, entendiéndose por ello una tendencia a tratar los caracteres culturales como invariantes transhistóricas. Asimismo el dominio de la cultura no conoce una definición aceptada de manera general, porque esta definición depende precisamente de la teoría subyacente de la dinámica social que se adopte. Por esto, ya sea que nos preocupemos por investigar qué hay de común en la dinámica de la evolución social de todos los pueblos o que por el contrario se renuncie a ello, se pondrá el acento sobre los caracteres análogos y comunes a diversas culturas aparentemente distintas o, por el contrario, atraeremos la atención sobre lo particular y lo específico. Por último, en estas condiciones, el modo de articulación de estas tres dimensiones de la realidad social global sigue siendo, en la dinámica de su funcionamiento, casi desconocido desde el momento en que se desea ir más allá de las evidencias de la explicación *a posteriori* o de la abstracción demasiado general (como la afirmación de la determinación "en última instancia" por la base material). Por añadidura, mientras en este dominio no se hayan realizado adelantos importantes, la discusión continuará siendo perturbada por las reacciones emocionales y las visiones románticas.

Lo que propondremos a continuación no pretende ser una teoría del poder y la cultura capaz de llenar las lagunas mencionadas; sólo tiene la ambición de ser una contribución a la construcción de un paradigma liberado de la hipótesis culturalista.

3. El reconocimiento, desde un comienzo, de la diversidad de culturas humanas, constituye una trivialidad cuya evidencia disimula la dificultad conceptual de captar su naturaleza y su alcance. Porque ¿dónde están las fronteras en el espacio y el tiempo de una cultura particular? ¿Sobre qué fundamentos se define su singularidad? Por ejemplo, ¿se puede hablar hoy día de una cultura europea que abarque a todo Occidente a pesar de las diferentes expresiones lingüísticas? Si es así, ¿se incluirá la Europa oriental, no obstante su régimen social y político diferente, a América Latina no obstante su subdesarrollo, a Japón, a pesar de sus raíces

históricas no europeas? ¿Se puede hablar de una sola cultura del mundo árabe, o árabe-islámica, de una sola cultura del Africa negra, de la India? ¿O debe renunciarse a esas conceptualizaciones totalizadoras y conformarnos con observar la especificidad de los subconjuntos constitutivos de estos grandes conjuntos? Pero entonces, ¿dónde detenerse en el engranaje sin fin de la singularidad provincial? ¿Y cuál es la pertinencia de las diferencias observadas, su fuerza explicativa de las evoluciones sociales?

Por el contrario se puede intentar poner el acento en los caracteres comunes compartidos por sociedades diferentes en el mismo estadio general de desarrollo y definir sobre estas bases una cultura comunitaria y una cultura tributaria como se ha identificado un nivel comunitario y un nivel tributario. Intentaremos situar las especificidades en el marco de estas determinaciones generales. La hipótesis que guía nuestra reflexión aquí es la de que todas las culturas tributarias se basan en la preeminencia de la aspiración metafísica, entendiendo por ello la búsqueda de la verdad absoluta. Ese carácter religioso, o casi-religioso, de la ideología dominante de las sociedades tributarias responde a una necesidad esencial de la reproducción social en estas sociedades. Por oposición, la cultura del capitalismo se basa en el abandono de esa aspiración en beneficio de la búsqueda de verdades parciales. De manera simultánea, la ideología propia de la nueva sociedad adquiere un contenido economicista dominante, necesario para la reproducción social del capitalismo. Se entiende por economismo el hecho de que se considere a las leyes económicas leyes objetivas, que se imponen a la sociedad como fuerzas de la naturaleza, o dicho de otra manera como fuerzas extrañas a las relaciones sociales propias del capitalismo.

El traslado del centro de gravedad de la ideología dominante de la esfera de lo que llamamos la alienación metafísica (o religiosa, o mejor aún la alienación en la naturaleza) a la de la alienación mercantil (propia del economismo) constituye lo esencial de la revolución cultural que asegura el paso de la época tributaria a la del capitalismo. Desde luego, esta revolución no suprime la aspiración metafísica y por consiguiente la religión. No obstante, apoyándose en la flexibilidad inherente a ésta, se adapta al mundo nuevo y la rechaza fuera del campo de la legitimación del orden social. La revolución cultural del capitalismo comprende siempre, por ello, un aspecto particular: es también una revolución religiosa, en el sentido de una revolución en la interpretación de la religión.

Eso no es todo. En las sociedades tributarias, así como en las del capitalismo, nos proponemos distinguir las formas centrales, acabadas, de las formas periféricas, inacabadas. El criterio que permite definir los términos del contraste centro/periferia, propuesto como una de las claves del análisis, se sitúa en la esfera dominante propia de cada uno de los dos sistemas sociales sucesivos. En el capitalismo el contraste centros/periferias se define pues en términos económicos: en un polo las sociedades capitalistas acabadas, dominantes; en el otro, las sociedades capitalistas atrasadas, inacabadas y dominadas. La dominación económica (y su complemento, la dependencia) es el producto de la expansión mundial del capitalismo "realmente existente". Por el contrario, las formas centrales y/o periféricas de la sociedad tributaria no se definen en términos económicos —y menos aún en términos de dominación y dependencia económica— sino que se caracterizan por el grado acabado y/o inacabado de la formación estatal y de la expresión ideológica. Así, por esta razón, la sociedad europea feudal nos parece un ejemplo de la forma periférica del modo tributario. La desaparición del Estado centralizado en beneficio de una fragmentación de los poderes sociales es aquí la manifestación más patente de ese carácter periférico. En el plano de la ideología y de la cultura hay diferencias significativas que marcan aquí el contraste entre las sociedades tributarias centrales y las sociedades tributarias periféricas.

Ahora bien, la historia parece demostrar que las sociedades tributarias periféricas han experimentado menos dificultades que las formas centrales de las mismas para avanzar en la dirección capitalista. Esta flexibilidad mayor de las "menos avanzadas" explica lo que en nuestra opinión constituye lo esencial de una teoría del desarrollo desigual.

La primera parte del texto que sigue aborda el conjunto de esas tesis concernientes a la cultura tributaria e a sus for-

mas centrales y periféricas. Esta reflexión se desarrolla a partir del terreno comparativo Europa feudal y cristiana/Oriente árabe-islámico. La validez general de la hipótesis se demuestra por la fecundidad de su extensión a otros campos culturales, particularmente al del mundo chino y confuciano.

4. Al imponerse a escala mundial, el capitalismo ha creado una doble exigencia de universalismo, por una parte en el plano del análisis científico de la sociedad, es decir del descubrimiento de leyes universales que gobiernan la evolución de todas las sociedades, y por otra en el de la elaboración de un proyecto humano igualmente universal que permita dejar atrás los límites históricos.

¿Cuáles son esos límites históricos? Su percepción depende de la que se tiene del propio capitalismo. Pero aquí caben dos actitudes. O bien se concentra la mirada en lo que define el capitalismo en su nivel de abstracción más elevado —es decir la contradicción capital/trabajo— y se definen los límites históricos de la sociedad capitalista a partir de aquellos que el economismo que la caracteriza impone. Esta óptica inspira fatalmente una percepción "etapista" de la evolución necesaria: las sociedades capitalistas atrasadas (periféricas) deben "alcanzar" al modelo avanzado antes de enfrentarse a su vez a los desafíos de un rebasamiento posible (o quizá hasta necesario) de los límites de este último. O bien se atribuye más importancia en el análisis a lo que nosotros nos proponemos llamar "el capitalismo realmente existente", entendiendo por tal un sistema que en su expansión mundial real ha generado una polarización centros/periferias que no puede ser superada en el marco del propio capitalismo. En esta óptica hallaríamos una segunda expresión del desarrollo desigual, a saber, que la reconsideración del modo capitalista de la organización social es sentida más profundamente como una necesidad objetiva en la periferia del sistema que en su centro.

La ideología producida por el capitalismo en estas condiciones ¿permite acaso responder a estos desafíos? O bien, en su desarrollo histórico real, ¿acaso no ha propuesto más que un universalismo truncado, incapaz de resolver los problemas engendrados por su propia expansión? ¿Cuáles son, entonces, los elementos a partir de los cuales podríamos comenzar a pensar en un proyecto cultural realmente universalista? Tales son las interrogantes que nos proponemos examinar en el capítulo 2.

5. La cultura europea que debía conquistar al mundo se constituye en el transcurso de una historia que se desarrolló en dos tiempos diferentes. Hasta el Renacimiento, Europa pertenece a un sistema tributario regional que agrupa a europeos y árabes, cristianos y musulmanes. Sin embargo la mayor parte de Europa forma entonces parte de la periferia de ese sistema cuyo centro se sitúa en torno a la cuenca oriental del Mediterráneo. Este sistema mediterráneo prefigura en sí mismo de una cierta manera el sistema mundo del capitalismo ulterior, del que proporciona una especie de aspecto prehistórico. A partir del Renacimiento, cuando se constituye el sistema mundo capitalista, su centro se desplaza hacia las costas del Atlántico, en tanto que el antiguo Mediterráneo será a su vez convertido en periferia. La nueva cultura europea se reconstruye en torno a un mito que opone una supuesta continuidad europea geográfica al mundo situado al sur del Mediterráneo, el cual por ello se convierte en la nueva frontera centro/periferia. Todo el eurocentrismo reside en esta construcción mítica.

1. CULTURAS TRIBUTARIAS CENTRALES Y PERIFÉRICAS

Nos proponemos aquí primeramente describir las etapas de la formulación de la ideología tributaria en la región "euroárabe", para después desprender las características que en nuestra opinión la definen tanto en sus formas centrales como periféricas. Luego examinaremos la validez de la teoría de la cultura tributaria propuesta, a la luz de su extensión a otros campos culturales.

I. LA FORMULACIÓN DE LA IDEOLOGÍA TRIBUTARIA EN EL AREA EURO-ORIENTAL

1. *La edad antigua*

La edad antigua se expresa en plural, por tanto deberá decirse: las edades antiguas. Sobre el mapa de la región considerada, las zonas donde aparece un desarrollo acentuado de las fuerzas productivas que permite la clara concreción del Estado y de las clases sociales que están aisladas unas de otras. Durante milenios, Egipto, Mesopotamia, luego Persia y Grecia se constituyen de esta manera, en un aislamiento relativo (más acentuado durante las épocas más antiguas y las civilizaciones más precoces de los valles del Nilo y de la Mesopotamia; mucho menos acentuado en el caso de Grecia, que se constituye en el curso del último milenio que precede a la era cristiana). Estas civilizaciones son islas en el océano de la barbarie dominante, todavía general, es decir en un mundo caracterizado aún por el predominio de los modos de producción colectivos (por oposición al modo tributario que caracteriza a las civilizaciones en cuestión).

Cada una de las civilizaciones en cuestión tiene pues su

estructura propia y sus caracteres singulares. La búsqueda de un denominador común en el plano de sus sistemas de ideas podría entonces parecer algo imposible. Sin embargo, se pueden desprender, gracias a la perspectiva del tiempo, caracteres comunes propios de toda la larga historia prehelenística, por oposición precisamente a las características del pensamiento y de la formación ideológica medievales que vienen a continuación. Estos caracteres son los siguientes:

En primer lugar, esos caracteres son comunes a todos los pueblos (al menos de la región considerada), ya sean bárbaros (celtas, germanos, eslavos, bereberes, árabes) o civilizados (egipcios, asirios y babilonios, fenicios, hititas, persas, griegos). Dicho de otra manera no hay gran distancia cualitativa, en este plano, entre las formas de pensamiento de las sociedades comunitarias y las de las sociedades tributarias en su primera época. Existen por supuesto diferencias cuantitativas más o menos considerables, y aun "brechas" cualitativas parciales, sobre las cuales volveremos.

En segundo término, existe una práctica científica empírica, pero no pensamiento científico. La práctica empírica, en los dominios de la agricultura, la cría del ganado, la navegación, la construcción, el artesanado (textiles, cerámica, metalurgia) es tan antigua como la humanidad. Por supuesto esta práctica está en relación directa con el desarrollo de las fuerzas productivas, del cual es causa y efecto, en una estrecha relación dialéctica. Sin embargo ello no implica necesariamente, sino hasta mucho después, una sistematización científica abstracta. Evidentemente los préstamos que hace una sociedad a otra son también algo normal.

En tercer lugar, la elaboración de mitologías relativas a la constitución del universo, de la humanidad (y singularmente del pueblo al que la mitología se dirige) y del orden social (división del trabajo, organización de la familia, poderes diversos, etc.) —que es general— queda marcada por la región. No existe pretensión de universalidad. Tampoco una relación sistemática coherente entre las mitologías en cuestión y la práctica empírica de la acción eficaz sobre la naturaleza. La yuxtaposición de conocimientos —aquellos que reconocemos como científicos porque han sido elaborados por la práctica empírica y aquellos a los cuales negamos esta cali-

dad— caracteriza el modo del pensamiento antiguo. En estas condiciones y sea cual fuere el grado de desarrollo de la civilización (definido por un nivel más elevado de las fuerzas productivas, el Estado y la escritura) de unos en relación con otros, las mitologías son equivalentes: mito de Osiris y de Isis, mitologías griega, celta u otra (y podríamos añadir, por extrapolación, mitologías africanas o indoamericanas, etc.) o Biblia vienen a ser lo mismo. Ninguna clasificación jerárquica de ellas tiene el menor sentido. Y el hecho de que algunas de estas mitologías (la Biblia) hayan sobrevivido a la era antigua y hayan sido integradas al pensamiento y la ideología medievales no les otorga ningún valor intrínseco superior.

En cuarto lugar, el pensamiento social —que con toda evidencia existe— no tiene pretensiones científicas, ni siquiera la conciencia de que la sociedad pudiera ser objeto de una reflexión que, en nuestra opinión, puede ser calificada de científica. El pensamiento social es justificador del orden existente, concebido como eterno, sin más. La idea de progreso está excluida.

No obstante, a pesar del carácter general de esos caracteres comunes a todos, es también necesario señalar los logros que, por aquí y por allá, anuncian las construcciones ideológicas y los modos de pensamiento ulteriores. Señalaré cuatro.

Egipto produce antes que ningún otro pueblo el concepto de la vida eterna y de la justicia moral inmanente que abrirá la vía al universalismo humanista. En cualquier otra parte, incluso en la Grecia prehelenística, la situación de eso que más tarde se ha llamado "el alma" y el destino del ser humano después de su muerte siguen siendo inciertos, vagos y ambiguos. Los "espíritus de los muertos" son más bien temores a su poder maléfico de intervenir entre los vivos. Puede medirse entonces el progreso que ha representado la invención del "alma inmortal" y de la "recompensa o castigo individualizados", basados en una moral universal que escruta los móviles y las intenciones de las acciones humanas. Poco importa que hoy en día la inmortalidad y la justicia divina sean consideradas actos de fe religiosa y ya no "hechos evidentes", y menos aún hechos "científicamente establecidos". El logro moral universalista egipcio será la piedra angular del pensamiento humano ulterior. Pasarán muchos siglos antes

de que esta invención egipcia se convierta en un lugar común. A propósito de los debates del cristianismo y del islam concernientes al "infierno y el paraíso, la responsabilidad individual y la determinación, los fundamentos de la fe" veremos un ejemplo un poco más adelante.

Precisemos que la verdadera dimensión de la aportación de Egipto se sitúa en este logro y no, como con frecuencia se ha dicho, en la invención del monoteísmo por Akhenaton. En efecto el concepto universalista de justicia inmanente es compatible con todas las formas de la fe religiosa, incluido por supuesto el panteísmo como lo ilustra, entre otras cosas, la riqueza del pensamiento religioso hinduista. En cambio, el concepto del monoteísmo, que se impondrá en esta región del mundo (pero no en otros lugares) quizá en parte porque responde a una simplificación paralógica, es, en realidad, producto del absolutismo del poder en Egipto, avanzado más que ningún otro en la construcción tributaria. No es pues sorprendente que este principio haya constituido luego una de las piedras angulares de la construcción ideológica tributaria para toda la región concernida, en los tiempos medievales. En cambio, la exportación del principio monoteísta a pueblos menos avanzados en el camino del desarrollo tributario no se revela fecunda. Como sabemos, el judaísmo se construyó a partir de este préstamo. Esto no le impidió seguir siendo primitivo en sus fundamentos esenciales: el judaísmo se quedó como una religión sin aspiración universalista (la del "pueblo elegido" exclusivamente), caracterizada por una fidelidad mitológica (a la Biblia) y sin que, de manera cierta, admita la justicia inmanente hasta el grado al que habían llegado los egipcios. Sin duda más adelante, los judíos (y por tanto el judaísmo), gozando primero de los adelantos del helenismo (en los tiempos de Filón), luego del islam (sobre todo en Andalucía), y posteriormente de la Europa cristiana y luego moderna capitalista, han reinterpretado sus creencias en un sentido menos estrecho.

Grecia produjo una especie de fuegos artificiales de logros cuya unión no se dará sino más tarde, en la época medieval. Estos logros conciernen a la abstracción científica, a la filosofía de la naturaleza y al pensamiento social.

La práctica empírica —tan antigua como la humanidad—

tenía que acabar por plantear al espíritu humano problemas que lo invitaban a realizar un esfuerzo de abstracción más sistemático. El nacimiento de la astronomía, del cálculo y las matemáticas constituirá su primera ola, antes que la química y la física fueran a su vez inundadas por ella. Después la astronomía mesopotámica, el cálculo egipcio y las matemáticas griegas constituyen un salto cualitativo hacia adelante que, enriquecido por los árabes, sólo será superado a partir de los tiempos modernos. Las matemáticas, adelantándose a las necesidades de la práctica empírica, se desarrollan alimentándose a sí mismas. Inspirarán así los primeros capítulos de la lógica. No obstante, dado que precisamente su relación con el enriquecimiento de la práctica sigue siendo todavía tenue, es difícil evitar la desviación al terreno de las relaciones mitológicas.

La unión de la matemática y la lógica, nuevas por una parte, y de la práctica empírica por la otra, inspiran el concepto de una filosofía de la naturaleza que tiene la vocación potencial de sustituir a las mitologías de la creación. Digo aquí filosofía de la naturaleza y no metafísica. La primera caracteriza el logro filosófico griego prehelenístico; la segunda se convertirá en sinónimo de filosofía a secas en los tiempos medievales, antes de perder de nuevo este monopolio en los tiempos modernos. La filosofía de la naturaleza es una tentativa de abstracción que permite dar coherencia al conjunto de conocimientos, por medio de la búsqueda de las "leyes generales" que gobiernan la naturaleza. En ese sentido, como lo experimentaron Marx y Engels, la filosofía de la naturaleza es por esencia materialista: se trata de explicar al mundo por sí mismo. Sin duda esta búsqueda de las leyes generales seguirá marcada por los límites de los conocimientos reales, siempre relativos. Pero esta relatividad sigue siendo eternamente verdadera, y el progreso (de la filosofía mecanicista antigua a los filósofos modernos de la naturaleza) es sólo cuantitativo. Podemos incluso considerar inoportunas y estériles esas generalizaciones necesariamente relativas y pronto superadas.

Lo cierto es que el logro de la filosofía de la naturaleza plantea el principio de un universo eterno en movimiento permanente (desde Heráclito, 540 a 480 a. de C., el atomismo de Demócrito, 460 a 370 a. de C.). La conciliación de este principio y de las creencias religiosas medievales (helenística, cristiana e islámica) no se hará sin dificultades, como veremos.

El pensamiento social griego no produce en verdad logros tan notables. En realidad en este dominio habrá que esperar a Ibn Jaldun para poder comenzar a hablar de concepto científico de la historia. Paralelamente Grecia tomó muchas cosas a los demás, sobre todo a Egipto. La tecnología que tomó fue decisiva para el surgimiento de su civilización. Por el contrario, el universalismo moral de Egipto no se abrirá camino sino tardíamente, con Sócrates y Platón. Pero ya estamos en la transición helenística a la cual regresaremos.

Por otra parte es necesario observar que los logros en estos dominios diversos no se han integrado todavía en una visión global, sino que siguen careciendo de lazos fuertes entre ellos. La metafísica helenística, y luego cristiana e islámica llevará a cabo esta síntesis de la cual sólo se dispone de elementos dispersos al final de la edad de oro de la Grecia clásica.

No pondremos en un mismo plano los logros producidos en Mesopotamia o los llegados de la India a través de los persas. Sólo los señalo porque encontrarán su lugar en la futura construcción medieval.

Mesopotamia proporcionó primeramente una astronomía que, por descriptiva que haya sido, no por ello es menos correcta y por tanto producida por una observación rigurosa. Esta herencia, retomada por la época helenística, será desarrollada luego, particularmente por los árabes y después por supuesto en los tiempos modernos. Pero eso no es lo esencial en lo que respecta a nuestro tema. Los caldeos producen de igual modo una mitología general del universo en la que los astros están situados en relación con —y por encima de— lo que luego se llamará el mundo infralunar. De esta mitología derivará, vinculada de manera vaga con su astronomía científica, una astrologia. Ahora bien, la mitología en cuestión y la astrologia de ella derivada encontraron ulteriormente su lugar en la construcción medieval del conjunto.

Nuestro tema no tiene que ver con la evolución del pensamiento al este del Indo, sus aportaciones científicas, sus mitologías y la elaboración de su panteísmo, su moral y su con-

cepción global de la vida. No obstante hay que señalar que también aquí se había producido —tempranamente según parece— un logro en dirección de la conceptualización del "alma". Ésta está estrechamente vinculada a una filosofía particular que invita al individuo a despojarse de las presiones de la naturaleza con el fin de obtener la plenitud del conocimiento y de la felicidad. Este llamado al ascetismo como medio de liberación franqueará las fronteras de la India para penetrar en Oriente, luego en Occidente desde las primeras etapas de la formación medieval, es decir desde la época helenística, para alcanzar su plenitud en la cristiandad y el islam ulteriores. Por esta razón y porque esta concepción será de igual modo integrada a la concepción medieval, había que señalarla aquí. La segunda relación entre esta concepción de la realización de la plenitud del alma y la mitología particular de la metempsicosis no tendrá, en cambio, más que el destino de una peripecia, finalmente rechazada por su incompatibilidad con las creencias fundamentales del cristianismo y del islam.

En conclusión, emitiré la hipótesis de que por imposible que parezca en toda esta área y a lo largo de este largo período, asistimos a la lenta constitución de la construcción ideológica tributaria, es decir, a la construcción de una "visión global del mundo" (en el sentido de *Weltanschauung*) que responde a las exigencias fundamentales de la reproducción del mundo tributario, independiente de sus formas específicas.

La transparencia de las relaciones de explotación exige aquí una dominación de lo ideológico y una sacralización de ello. Las relaciones comunitarias anteriores no exigían la coherencia de la construcción; por eso las formas bárbaras del pensamiento antiguo yuxtaponen, sin dificultad, empirismo, mitología de la naturaleza y de la sociedad. Poco a poco, el paso a la forma tributaria exigirá una coherencia más fuerte y hasta la integración de los elementos de la ciencia abstracta en una metafísica global. En seguida habrá que esperar hasta la época moderna para que la disminución de la transparencia de las relaciones sociales —propias del capitalismo— eche por tierra la dominación ideológica sacralizada para ser sustituida por la economía. De manera simultánea esta nueva dominación económica, que no podrá ser desacralizada más que por la abolición del capitalismo, crea las condiciones que permiten renunciar a la aspiración de una metafísica totalizadora.

En esta construcción progresiva de la ideología tributaria, que alcanzará su plenitud a lo largo de la era medieval, el antiguo Egipto tiene un lugar singular. En efecto, lo esencial de esta ideología ya está presente en el logro egipcio. El paso de una moral (de potencialidad universalista) justificadora del orden social a una metafísica totalizadora rematará la construcción egipcia que, por lo demás, es la piedra angular del helenismo (como la reconocieron espontáneamente los pensadores de la época), y luego de las construcciones religiosas cristianas e islámicas.

La metafísica escolástica medieval (en sus cuatro formas sucesivas: helenística, cristiana oriental, islámica, cristiana occidental) —cuyo contenido y *modus operandi* en sus relaciones con la base económica de la sociedad examinaremos posteriormente— constituye por excelencia la ideología construida del modo de producción tributario. Sin abordar aquí las formas de esta ideología tributaria en las otras regiones del mundo (China, India, etc.) podemos afirmar que, más allá de la originalidad de sus especificidades, éstas responden a la misma necesidad fundamental de la reproducción tributaria.

Por el contrario, la ideología de los modos colectivos, que podemos concebir como la larga transición del comunismo primitivo a la sociedad de clases y de Estado, es de una naturaleza cualitativamente diferente. Aquí el contenido esencial de la ideología está en relación estrecha con la extrema dependencia con respecto a la naturaleza (escaso desarrollo de las fuerzas productivas) y el carácter todavía embrionario de las clases y del Estado. La ideología comunitaria es una ideología de la naturaleza: el ser humano y la sociedad son asimilados a las demás expresiones de la naturaleza (animales, vegetales, medio ambiente) concebidas como tales. El predominio del parentesco en la organización de la realidad social y en la concepción de la relación con la naturaleza sufre, en sus formas y contenido, una evolución del comunismo primitivo a las sociedades comunitarias, que se sale del terreno del análisis presentado aquí. La edad antigua consti-

tuye el último capitulo de esta evolución, una especie de transición a la ideología tributaria. De allí los aspectos "primitivos" de esta edad antigua (vestigios de la ideología comunitaria). Tampoco debe asombrar si los logros en dirección a la construcción ideológica tributaria se obtienen en Egipto, que en el plano social es ya una sociedad tributaria acabada.

El cuadro del pensamiento del oriente antiguo propuesto hace hincapié en la singularidad de la aportación de cada una de las regiones en esta parte del mundo. Esta singularidad no excluye el parentesco de esas culturas diversas que pertenecen a la misma edad del desarrollo general de la sociedad. Por eso, así como las sociedades de la región son capaces de intercambiar en el plano material productos y técnicas y lo reconocen, sus intercambios son igualmente intensos en el plano de las ideas. Evidentemente la singularidad de las aportaciones particulares registradas sólo adquiere sentido en relación con la construcción de la metafísica medieval posterior que los integrará en su síntesis global como veremos a continuación. En esta construcción progresiva de ninguna manera podemos oponer el pensamiento griego (haciéndolo ancestro del de la Europa moderna) al de "Oriente" (del cual se excluiría Grecia). El contraste Grecia = Occidente/Egipto, Mesopotamia, Persia = Oriente es una construcción artificial y posterior del eurocentrismo. En efecto la frontera aquí, en la región, es la que separa al Occidente geográfico europeo y norafricano, atrasado en su conjunto, del Oriente geográfico adelantado; y los conjuntos geográficos que constituyen Europa, África y Asia no tienen ninguna pertinencia en el plano de la historia de la civilización, en tanto que el eurocentrismo hace una lectura del pasado proyectando sobre él la ruptura moderna norte-sur, pasando a través del Mediterráneo.

2. *Los caracteres generales de la construcción medieval*

La constitución del imperio de Alejandro abre una era verdaderamente nueva para toda la región, porque pone término definitivo al aislamiento relativo de los diversos pueblos que

la constituyen y abre la perspectiva de su eventual unificación en el futuro. Hasta entonces las tentativas de conquista más allá de las fronteras no habían sido más que peripecias sin efectos profundos o sin porvenir. Egipto sólo conquistó los mercados del Asia occidental contigua, para asegurar mejor su defensa frente a los bárbaros nómadas; las expansiones asiria y persa no habían sido lo suficientemente fuertes y duraderas como para iniciar lo que realizará el helenismo: la unificación de las clases dirigentes y la cultura.

La unificación helenística está limitada en un principio al Oriente, de Grecia y Egipto a Persia. Pero entonces engloba ya a todas las civilizaciones de la región, así como a los intersticios más o menos bárbaros que las habían aislado entre sí y que progresivamente se habían debilitado. La constitución posterior del imperio romano no aporta nada nuevo al oriente helenístico, pero transporta sus elementos de civilización y de cultura al Occidente italiano, celta y berebere y finalmente después al germánico.

Esta unificación pone término definitivo a la independencia casi absoluta de los Estados y de los pueblos de esta vasta región que se convertirá posteriormente en el mundo "euro-árabe" (o los dos mundos euro-cristiano y árabe-islámico). No en el sentido de que uno solo o algunos "grandes Estados" hayan dominado en todo momento a toda la región, sino en el sentido de que la fragmentación —llevada al extremo en la época de la feudalidad europea— o más modestamente la pulverización sobre la base de la cual se constituirán más tarde los Estados modernos europeos y árabes, ya no excluyen la pertenencia a una misma área de cultura, así como ya no excluyen la densidad de los intercambios permanentes, en el plano material y en un plano espiritual.

¿Un mundo o dos mundos? Durante un milenio la fractura es vertical y separa al Oriente más civilizado (fundamento del imperio bizantino) del Occidente semibárbaro. En el milenio y medio que sigue, la fractura se desplaza para separar el norte —la Europa cristiana— del sur —el mundo islámico (árabe, turco y persa). En Europa, la civilización llega progresivamente a los pueblos del norte y del este: al sur del Mediterráneo, la cultura islámica llega al Magreb. Sin embargo, estas dos fracturas sucesivas son sólo relativas en el

sentido de que cristianismo e islam son uno y otro herederos del helenismo y de esta manera quedan como hermanos gemelos, aun cuando hayan sido adversarios decididos en algunos momentos. Probablemente es sólo en los tiempos modernos —cuando Europa a partir del Renacimiento despega hacia el capitalismo— que la frontera se profundiza en el Mediterráneo entre lo que se concretará en el centro y la periferia del nuevo sistema, ahora extendido al mundo entero y sin costos. A partir de entonces, el mundo medieval (euro-islámico) deja de existir como área cultural única para dividirse en dos mundos, en lo sucesivo desiguales, no teniendo ya Europa nada que aprender de los pueblos al sur del Mediterráneo. Por lo que atañe a Egipto, la unificación helenística pone fin a su papel anterior, decisivo en la historia de la región. Egipto será en adelante una provincia en un conjunto más vasto. Podrá ser sometido a una condición relativamente subalterna (en el Estado bizantino, durante los tres primeros siglos de la hégira y luego los siglos XVII y XVIII otomanos) o, por el contrario, convertirse en el centro de gravedad de la región (en las épocas ptolomaica, fatimida, mameluca y luego en la renaciente nación árabe desde el comienzo del siglo XIX). Pero ya no está confinada en el "espléndido aislamiento" radiante de tres milenios de su historia antigua.

Ahora bien, esta unificación helenística y luego cristiana y/o árabe-islámica tendrá efectos profundos y continuos. En primer lugar evidentemente en el plano del desarrollo de las fuerzas productivas, facilitando la transferencia de los progresos técnicos y de los conocimientos científicos, y sobre todo su extensión a los pueblos todavía bárbaros. Pero también en el plano de la organización social, de las formas políticas, de las comunicaciones lingüísticas, culturales y religiosas, y de las ideas filosóficas. De una manera nueva el sentido de la relatividad, producido por la intensidad de las relaciones, crea un malestar ante el cual las religiones regionales pierden pie poco a poco. Los sincretismos de la época helenística preparan así el terreno al cristianismo y al islam, portadores de un mensaje universalista nuevo. La crisis social mediante la cual a menudo se describe el final del imperio romano, menos que una crisis del modo de producción

(aunque también sea en parte la crisis de la forma esclavista predominante en Grecia y Roma), es ante todo producto de este cuestionamiento global y complejo.

La construcción medieval se desplegará en tres tiempos: un primer tiempo helenístico (tres siglos más o menos), un segundo tiempo cristiano que se desplegará primero en Oriente (del siglo I al siglo VII), y luego, mucho más tarde en Occidente (a partir del siglo XII), y un tercer tiempo islámico (del siglo VII al XII de la era cristiana). Lo esencial de esta construcción se remonta, como veremos, a la época helenística. El neoplatonicismo servirá de base sobre la cual se constituirá la primera escolástica cristiana (de Oriente), luego la escolástica islámica y finalmente la segunda escolástica cristiana (de Occidente), esta última fecundada con creces por el pensamiento islámico. Sin duda cada una de las épocas conserva también sus especificidades y sus interpretaciones particulares, pero, en nuestra opinión, la comunidad de sus caracteres triunfa con mucho por sobre aquéllas. En realidad, es la oposición —común— a los caracteres del pensamiento antiguo lo que hoy día permite hablar de un pensamiento medieval de manera global.

El carácter fundamental que define al pensamiento medieval es el triunfo de la metafísica, considerada de allí en adelante como sinónimo de filosofía (o de sabiduría). Este carácter vuelve a encontrarse en el helenismo, así como en las escolásticas cristianas e islámicas ulteriores.

La metafísica se propone descubrir el principio último que gobierna al universo en su totalidad, o dicho de otro modo "la verdad absoluta". No se interesa por las verdades parciales establecidas por medio de las ciencias particulares; o, más exactamente, sólo le interesan en la medida en que esas verdades parciales pueden contribuir al descubrimiento de los principios últimos que gobiernan al universo. Por supuesto toda religión, por definición, es una metafísica. Pero lo inverso no es verdad. Porque la religión se basa en textos sagrados, en tanto que es posible concebir una metafísica laica, libre de toda revelación constitutiva de una fe religiosa. En realidad, como lo señalaron las escolásticas cristianas e islámicas ulteriores, la metafísica pretende descubrir la verdad absoluta sólo mediante el uso de la razón

deductiva, mientras que la religión dispone para ello de textos revelados. Todo el esfuerzo de la metafísica cristiana e islámica consistirá en intentar establecer que no haya conflicto entre el uso de esta razón deductiva y el contenido de los textos revelados (a condición, evidentemente, de interpretarlos como debe ser).

El triunfo de la preocupación metafísica entraña, como es evidente, consecuencias graves en lo qué concierne al pensamiento. ¿Desvaloriza esta preocupación la investigación científica especializada y el empirismo técnico? En teoría, sí. Pero aquí hay que añadir algunos matices, pues a título de ejemplos, la civilización helénica estuvo marcada por importantes progresos en la astronomía y la medicina, así como la civilización árabe-islámica que, además, llegó aún más lejos en los terrenos de las matemáticas y la química. Por último, las curiosidades científicas particulares resisten el triunfo de los metafísicos; incluso pueden ser activadas por la esperanza de enriquecer la metafísica por medio de los descubrimientos científicos. En cuanto el empirismo técnico que, hasta una época muy reciente, ha sido prácticamente el único fundamento del progreso de las fuerzas productivas, prosigue su camino sin preocuparse por el poder intelectual que tanto lo desprecia.

Se observará que lo que la nueva metafísica —que se concretará en escolástica— llama la razón humana es en realidad una razón exclusivamente deductiva. Por ello se extraviará en el callejón sin salida de la construcción *ad infinitum* de silogismos donde la paralógica trata en vano de distinguirse ventajosamente de la lógica. Pero lo que la práctica empírica anterior ya había descubierto (sin que necesariamente sea apta para formularlo) y lo que el pensamiento moderno formulará es, por imposible que parezca, que el conocimiento científico procede de la inducción, tanto como de la deducción. La escolástica medieval, por su desprecio hacia la práctica, ignorará con soberbia a la inducción científica aunque en ciertas prácticas científicas, de manera notable en la medicina, la inducción haya sido siempre practicada por necesidad. Sin embargo, el pensamiento filosófico escolástico persiste en no reconocer su posición. Más adelante veremos que, cualesquiera que hayan sido los adelantos de

las escolásticas islámica y cristiana, jamás llegaron más allá de esta reducción de la razón humana a sólo su dimensión deductiva. El pensamiento árabe contemporáneo no salió aun de ella, de ahí los paralogismos y la analogía, tan frecuentes en la práctica del razonamiento, en todos los terrenos.[1]

Ello no impide que el triunfo metafísico constituya una invitación permanente al desbordamiento cosmogónico. Por ello entendemos la elaboración de una construcción general que pretende dar cuenta a la vez de la formación del universo astral, de la naturaleza terrestre, de la vida animal y humana, y hasta de la sociedad. No hace falta decir que los elementos del conocimiento científico —siempre relativos— no permiten y no permitirán jamás alcanzar la "perfección definitiva" a la que aspira la cosmogonía. Estos elementos están pues cimentados artificialmente por un gran llamado a lo imaginario, y hasta a la paralógica. Sin duda el llamado de la cosmogonía —y de la metafísica— es de todas las épocas y nó esperó la época medieval para manifestarse. Por lo demás sobrevivirá a la escolástica medieval. Porque la frontera entre la filosofía de la naturaleza, que modestamente se conforma con la expresión generalizada en una etapa dada —y reconocida como tal— de los conocimientos científicos adquiridos, y la metafísica que pretende abarcarlo todo de un sola vez, no es siempre tan fácil de trazar como podría parecerlo teóricamente. La aspiración pues a la formulación de "leyes generales" que rijan toda la naturaleza y la sociedad nos hace deslizarnos por la pendiente de la cosmogonía sin que a veces nos demos cuenta. *La dialéctica de la naturaleza* de Engels y el "dia-mat" (materialismo dialéctico) soviético, me parecen extravíos de ese tipo. Podemos preferir la seguridad de las verdades parciales de los diferentes campos de estudio de la naturaleza y del campo específico y diferente del estudio de la sociedad. Por añadidura las cosmogonías, cuando vienen a reforzar o hasta a "completar" las visiones religiosas, corren el riesgo de despertar la intolerancia y hasta el fanatismo anticientífico. Se han quemado

[1] Michio Morishima, *Capitalisme et confucianisme*, Flammarion, 1987. El *bakufu* es el sistema militar feudal que, a través de la dinastía de los Shogun Tokugawa, dominó Japón durante los cinço siglos que precedieron a la revolución Meiji de los años sesenta del siglo XIX.

vivos a hombres que rechazaban la cosmogonía en boga y sus verdades pretendidamente establecidas para siempre, en la Europa cristiana mucho más que en tierra del islam.

La metafísica es por excelencia la ideología del modo de producción tributario. La razón es que la cosmogonía que inspira justifica el orden social en un mundo donde la desigualdad de la riqueza y del poder tiene orígenes transparentes. Su aceptación y la reproducción del sistema exigen pues que el orden ideológico no sea objeto de ninguna impugnación posible, y para ello que sea sacralizado. Por eso mismo la metafísica constituye también un obstáculo importante para que madure una reflexión social científica.

No obstante la metafísica, por más atractiva y/o hábil que pudiera ser la construcción que propone, siempre deja un trasfondo de insatisfacción. Al parecer la razón es que se propone lo imposible: descubrir mediante la razón los principios últimos del mundo. Se actuó pues pronto para descubrir los límites del poder de la razón; y a partir de ahí abogar por la causa del corazón. Todos los espíritus religiosos, entre otros cristianos y musulmanes entre ellos, han terminado por renunciar a la exclusividad de la razón para admitir la inspiración divina, la intuición o los sentimientos. Como complementos de la razón, o sustitutos de ésta, estos recursos refuerzan de ser necesario, las reconsideraciones del dogma y/o de las prácticas sociales que el poder pretende justificar mediante ellos. Porque la metafísica religiosa siempre ha sido practicada en diversas versiones. Sin duda, en particular a lo largo de los tiempos medievales, existe una práctica grosera de la religión reducida a su formalización ritual, destinada al pueblo. En forma paralela la clase intelectual se autoriza interpretaciones figuradas que se alejan de la letra de los textos. Interpretaciones que incluso a veces conducen al deslizamiento por la pendiente de la investigación del sentido "oculto" detrás de la transparencia del texto. Veremos ejemplos de ello en el pensamiento árabe-islámico, pero encontramos el equivalente en el pensamiento cristiano medieval. Se trata de una tendencia permanente engendrada por el espíritu metafísico mismo y su búsqueda de lo absoluto. Esta tendencia entraña con frecuencia abusos que se convierten en obstáculos al progreso de los conocimientos. Sucede así cuando se intenta integrar en la construcción metafísica dominios científicos más o menos conocidos: la astronomía se convierte entonces en astrología, y las matemáticas en objeto de esoterismo paracientífico.

Así pues, la charlatanería jamás está muy lejos. Por lo demás las luchas sociales, inevitables, se trasladan al campo mismo de la metafísica y de la religión, cuando están asociadas. Aquí de nuevo las revueltas populares en la cristianidad oriental y occidental y en el islam medieval presentan analogías profundas. Todas recurren a una interpretación de la metafísica y de los textos sagrados que están en desacuerdo con la de las clases dominantes.

Es este espíritu metafísico, así descrito, el que caracteriza a toda la época medieval: una búsqueda de lo absoluto que adquiere mayor importancia que diversas preocupaciones que —en la época antigua— estaban mucho menos unificadas por esta aspiración de lo que estarán en las escolásticas medievales. La filosofía de la naturaleza de los primeros griegos —ese "materialismo espontáneo" de las ciencias y la praxis, como la llamarán Marx y Engels— cede lugar a una reconstrucción global del orden del mundo, un orden del mundo fatalmente y en gran medida imaginario como podemos preverlo.

Ahora bien, me parece que todos los elementos del triunfo metafísico se producen desde la época helenística. Ya hacia fines de la época griega clásica, la crisis del pensamiento antiguo ha comenzado. La toma de conciencia de la relatividad de las creencias y una necesidad de universalismo hacen que tanto Sócrates (470-399 a. C.) como Platón (428-348 a. C.) tomen sus distancias con respecto a las mitologías particulares. Las insuficiencias de éstas en lo que concierne a sus conceptos del individuo, su alma y su eventual inmortalidad, de una moral y una justicia inmanente necesarias, provocan el esceptismo y crean un malestar al que Sócrates cree poder hacer frente recurriendo sólo a la razón humana que —según él— debe permitir descubrir la verdad, aun en esos dominios de lo absoluto. Platón conoce Egipto, que ha visitado, y aprecia plenamente el adelanto moral que permite su creencia en la inmortalidad del alma. Aparece de manera simultánea una necesidad de cosmogonía con pretensión universa-

lista (porque se cree que se deduce exclusivamente del razonamiento), que sustituye a las mitologías múltiples, que Aristóteles (384-322 a. C.) creerá satisfacer por medio de una clasificación de los componentes del universo (de los astros al mundo infralunar, así como de los seres), tomada en gran medida de la tradición astrológica de los caldeos.

Se reúnen todos o casi todos los elementos para permitir la síntesis neoplatoniana del helenismo. Plotino (¿203-270?) —hay que hacer notar que es egipcio— produce su expresión acabada. Ésta reúne cuatro conjuntos de proposiciones, que me parece definen lo esencial de la metafísica medieval.

En primer término, afirma el predominio de la nueva preocupación metafísica: la búsqueda de la verdad absoluta, de los principios últimos y de la razón de ser del universo y de la vida. Reduce a ello lo esencial de la filosofía, la sabiduría. De manera simultánea afirma que el descubrimiento de esta verdad se puede lograr mediante el uso exclusivo de la razón deductiva, sin recurrir a las mitologías particulares que, a final de cuentas, no constituyen textos sagrados propiamente dichos.

En segundo lugar considera que esta verdad absoluta implica necesariamente el reconocimiento de la existencia del alma, individualizada e inmortal, objeto y sujeto de acciones morales, de naturaleza universal.

En tercer lugar, invita a completar la búsqueda de la verdad por la razón dialéctica mediante la práctica del ascetismo. Llegada de la lejana India a través de los persas en los tiempos de Alejandro, esta invitación al sentimiento intuitivo habría podido hacer dudar del poder ilimitado atribuido a la razón humana. Plotino se conforma con tratarla como complemento: la práctica ascética al permitir al alma despojarse de las limitaciones de los cuerpos y del mundo purifica y refuerza la lucidez de la razón. Éste es un razonamiento extremadamente idealista, que se opone de manera diametral al "materialismo espontáneo" de las ciencias y de la práctica productiva según el cual es al contrario, mediante la confrontación con la realidad y el esfuerzo concreto de la acción sobre la naturaleza, como podemos llegar a mejorar los conocimientos y a afinar el uso de la razón. Algunos de los neoplatónicos tomarán de este pensamiento hinduista hasta algunas de sus formas de expresión, como la metempsicosis.

En cuarto lugar, cede a la propensión de una construcción cosmogónica y acepta, en este plano, la heredada de la tradición caldea. Aquí el neoplatonismo llegará hasta a adoptar algunas de las formas de expresión de esta cosmogonía atribuyendo a los astros del universo almas superiores, susceptibles de actuar sobre el mundo sublunar y por lo tanto sobre los destinos humanos. Toda la astrología que ha sobrevivido hasta nuestros días hasta en el corazón de Occidente, está contenida en su principio y hasta en sus detalles, en esta proposición del neoplatonismo.

¿Constituye esta síntesis grandiosa un progreso o un retroceso con respecto al pensamiento antiguo? Sin duda una y otra cosa, de manera desigual, como podemos juzgar según el punto de vista donde nos coloquemos.

Destacaremos aquí tres de sus caracteres que parecen los más importantes:

Primer carácter: el pensamiento accede plenamente a un humanismo universalista que trasciende las mitologías y las especificidades de los pueblos. La moral, el individuo y el alma inmortal constituyen los cimientos de este humanismo. El terreno está entonces preparado para el éxito de las religiones de vocación universalista, el cristianismo y el islam.

Segundo carácter: el triunfo del espíritu metafísico afirmado en todas sus dimensiones define al espíritu de la escolástica y el uso que ella va a hacer de la razón humana (deductivo). Un uso abusivo porque se propone un objetivo que uno puede creer (yo lo creo) imposible de lograr: el descubrimiento de los principios últimos. Hoy en día, a la distancia, la escolástica parece haber hecho un uso en gran medida estéril de las capacidades de la razón. La paralógica y el razonamiento por analogía sustituyen al rigor al que obliga la confrontación empírica con la realidad en los diversos dominios de la búsqueda de conocimientos científicos, necesariamente particulares y relativos. El desprecio de estos conocimientos particulares y relativos en beneficio de la pretensión metafísica, así como el del empirismo y de la acción sobre la naturaleza, inspiran construcciones cosmogónicas gigantescas pero sin gran fundamento. Más grave aún es el hecho de que el espíritu escolástico tenderá a hacer de estas

construcciones verdades "indiscutibles", que el poder buscará imponer por la violencia, haciendo a un lado la tolerancia y las exigencias de la curiosidad científica.

Tercer carácter: la expresión helenística de esta primera fórmula de la escolástica medieval es laica, en el sentido de que es el producto exclusivo de proposiciones que ni se apoyan en revelaciones sagradas ni tratan de reafirmarlas. En ese sentido la metafísica helenística laica es "suave", pues admite más fácilmente la contradicción y la diversidad de expresión. Más tarde, cuando esta metafísica se convierte en complemento de las religiones reveladas (cristianismo e islam), será movida por la necesidad de reafirmar los textos sagrados (dándose, es verdad, un margen de interpretación). Al hacerlo la metafísica escolástica se endurecerá.

El helenismo ha sido la ideología de la clase dominante y la ideología dominante del Oriente antiguo durante por lo menos tres siglos, sobreviviéndose a sí mismo en el cristianismo oriental durante los seis siglos siguientes y de manera grosera en Occidente desde la época romana. Sin embargo, el cristianismo se impuso en la región, pues si bien las clases acomodadas y cultas se conforman con la formulación neoplatónica, las clases populares que experimentaban la misma necesidad de ir más allá de las mitologías locales esperaban su liberación de una revelación que una vez más demostró el poder de la movilización de las energías a que puede dar lugar. Esta espera mesiánica era reforzada por el conjunto de las dimensiones de la crisis global de la sociedad, que dan cuenta de la complejidad extrema del fenómeno y de las luchas internas que ocasionó.

Lo cierto es que el cristianismo halló en su confrontación con el helenismo exactamente los mismos problemas que más tarde el islam.

Para empezar habría que conciliar las creencias que se habían vuelto sagradas (y los textos sobre los que se fundan) y la razón, fundamento de la construcción neoplatónica. Esta conciliación implicaba echar mano de la interpretación figurada de los textos, por oposición a su interpretación literal. Por supuesto hacerlo abría el capítulo nuevo de los debates teológicos, con todas las disputas que iban a ocasionar, sobre todo porque —salvo dar prueba de gran ingenuidad— esas disputas podían muy bien servir a numerosos intereses sociales en conflicto (conflicto de clases, de pueblos, de poderes, etcétera).

Por otro lado, la metafísica helenística se prestaba bien a una reinterpretación religiosa (así fuera en el caso cristiano como más tarde en el islámico). Hasta había preparado el terreno en cuanto al punto esencial de la inmortalidad del alma y la moral inmanente. La reflexión sobre la responsabilidad individual y el libre albedrío, en conflicto potencial con la omnipotencia divina, así como sobre la naturaleza de la intervención de esta omnipotencia en el orden del mundo, condujo en poco tiempo a soluciones que prácticamente definieron la nueva fe religiosa, poniendo el acento en dos conclusiones: la responsabilidad moral individual ilimitada y la exigencia para el creyente de una convicción íntima, que deje atrás la sumisión formal a los ritos; el reconocimiento de que la creación no excluye la regulación del universo por un orden de leyes que pueden ser descubiertas por la razón científica y, por consiguiente, la condición excepcional del milagro (la intervención divina fuera de esas leyes).

Los debates concernientes a las relaciones entre el universo y la creación se mantuvieron más abiertos y fracasaron. Porque si bien algunas interpretaciones intelectuales admitían la eternidad del mundo coexistente con la de Dios, otras, más próximas a la creencia popular, valorizaban la letra de la mitología del Génesis. Por esto de igual modo las construcciones cosmogónicas podían ser objeto de interminables debates, regularmente estériles a nuestros ojos contemporáneos.

Las circunstancias han establecido una estrecha relación entre la expresión religiosa nueva, el monoteísmo en su forma judaica y la espera mesiánica. Se trata de circunstancias que tienen menos importancia de la que generalmente se les atribuye. En todo caso, por ello había que conciliar la realización de la espera mesiánica con el dogma monoteísta. La teología nueva, propia del cristianismo, se vio enfrentada a la cuestión de la naturaleza de Cristo (divina y humana), pero también, más allá, de las "cualidades divinas". Una vez más las escuelas se han enfrentado incesantemente al respecto.

La contribución de Egipto a la formación del mundo cris-

tiano nuevo fue decisiva.[2] La historia nos enseña que, en la mayoría de los casos, la adopción de una nueva religión se impone por la fuerza de la conquista extranjera o por la voluntad del Estado y las clases dirigentes. Ahora bien, la cristianización de Egipto es, excepcionalmente, producto exclusivo de un movimiento interno propio de la sociedad. La riqueza del pensamiento cristiano en Egipto es el resultado de exigencias de esta confrontación con los poderes establecidos y con el helenismo pagano. Lejos de rechazar esta cultura sabia y matizada, el Egipto copto integra su aportación a la nueva religión. La cuestión central que preocupa a los filósofos de Alejandría sean éstos cristianos o no (pero aquéllos viven en un medio cristianizado en su mayor parte) es la de reconciliar la razón y la fe. El agnóstico Plotino, sus discípulos cristianos Amonio, Origenes, Valentín, Clemente y Dedemos son los grandes nombres que la historia ha retenido, como fundadores de la filosofía agnóstica. Ésta produce una síntesis magistral que conciba la razón y la fe y constituye la forma acabada de la ideología tributaria cuyos argumentos serán retomados por el islam motacilita. Propone clasificar a los individuos desde este punto de vista en tres categorías: la élite de los agnósticos, cuya inspiración divina viene a completar su dominio de la razón, la masa popular, poco preocupada por las exigencias del espíritu, y cuya interpretación de la religión resulta grosera y formalista, y finalmente una clase intermedia capaz de aceptar la conciliación de la razón y la fe, aun cuando ella se mantiene extraña a la inspiración divina. Esta clasificación jerárquica, natural para una sociedad de clases adelantada, tenía la ventaja evidente de dar a la élite pensante una gran libertad en la interpretación de los dogmas, como volverá a verse en el islam de la gran época, pero no en el Occidente cristiano antes del Renacimiento.

Veremos más adelante cómo el islam, enfrentado a los mismos problemas, les dio respuestas idénticas.

Este primer milenio de la era medieval (del 300 a. C. hasta el 600 d. C.) no fue pobre ni estéril, cualesquiera que sean los

[2] Véase Murad Kamel, *La civilisation de l'Egypte copte*, en árabe, El Cairo, 1961.

juicios que podamos emitir hoy día sobre la metafísica y la escolástica helenística y luego cristiana de Oriente. La metafísica y la escolástica islámicas proseguirán la misma obra en el transcurso de los siguientes cinco primeros siglos de la Hégira (de 700 a 1200). Durante este primer milenio medieval, la Universidad de Alejandría, de los Tolomeos a Plotino y en los últimos tiempos del Egipto copto, probablemente fue el centro más activo del pensamiento en toda esta parte del mundo, no sólo en el dominio de la metafísica, sino igualmente en el de las ciencias, en particular la astronomía y la medicina, a las cuales hizo avanzar notablemente. La expansión cristiana redujo los centros y señalaremos al menos Haran en Siria, aunque sólo sea porque su producción intelectual constituyó una de las fuentes de inspiración para la metafísica islámica. Desde luego también los innumerables conflictos de poder alimentaron las escuelas y las disputas durante los seis siglos del cristianismo oriental, oponiendo entre otras cosas las ambiciones imperiales de Bizancio a los intereses locales (egipcios y sirios sobre todo). Una vez más nada que difiera mucho de lo que veremos reproducirse en el transcurso de los cinco siglos omeya y abasida que seguirán.

3. *La metafísica medieval: la versión árabe-islámica acabada y la versión occidental periférica*[3]

Apenas algunos decenios después de su aparición, el islam se vio enfrentado, por su conquista de Oriente, a una serie de desafíos importantes a los cuales respondió brillantemente.

El islam se constituyó sobre textos sagrados precisos, en

[3] No llenaré el texto de referencias a las etapas de este desarrollo del pensamiento árabe-islámico. Las obras (en árabe) de Husein Merué, Tayeb El Tizini, Yazji, pueden constituir aquí la fuente esencial de estas referencias. Los debates organizados en los últimos años en torno de los trabajos de Merué y Tizini están también presentes en nuestro espíritu. Nuestros puntos de vista críticos han sido expresados en diversos escritos publicados en árabe: Samir Amin, *La crise de la societé arabe*, El Cairo, 1985; del mismo autor, *L'après-capitalisme*, Beirut, 1987, y *A propos de la crise de l'idéologie arabe contemporaine*, Al Fikr Al Arabi, núm. 45, 1987.

un grado mucho mayor que el cristianismo, cuyos Evangelios siguen siendo, en comparación con el Corán y la Zuna (la colección de los dichos y los hechos del Profeta, los *Haditas*) más o menos vagos. Los musulmanes extraerán de inmediato de esos textos una verdadera legislación —*la charia*— que, sin necesariamente reglamentar por adelantado todos los aspectos de la vida social, proporcionan un buen número de principios y, en algunos aspectos, reglas precisas. La fe en sí misma es, en la interpretación de los primeros musulmanes de Arabia, probablemente grosera, como ellos mismos lo son en su vida social y cultural. La prueba la proporciona poco más tarde el esfuerzo que hubo que desplegar para adaptarla a los pueblos del Oriente civilizados conforme se iban islamizando.

Ahora bien, el Estado musulmán resulta, de la noche a la mañana, señor de ese Oriente helenizado y cristiano. El desafío es capital en todos los planos. En el plano de los conocimientos científicos y técnicos (y del desarrollo de las fuerzas productivas), sin comparación con el nivel alcanzado por los nómadas árabes. En el plano de la complejidad de las relaciones sociales, administrativas y políticas de las organizaciones estatales milenarias en la región. En el plano de la cultura helenística-cristiana de la que, como se vio en páginas anteriores, habría elaborado una metafísica y una escolástica globales, inspiradas por un humanismo universalista, una hábil conceptualización de la fe y la moral, una reconciliación con la razón científica. Pero también en el plano de la diversidad aun marcada de las realidades populares, de sus expresiones lingüísticas, literarias, de las prácticas y las creencias que transmiten, etc. En resumen, Persia, que sólo había sido superficialmente helenizada (en un grado sin comparación con el de Egipto, Siria y Mesopotamia), se había quedado fuera de la nueva cristiandad oriental, aunque en contacto estrecho con ésta por una parte, pero también abierta a la India en un grado mayor por la otra. La escuela de Jundishapur, que también desempeñará un papel importante en la elaboración escolástica islámica, es testimonio de esa situación específica del Irán islamizado. Quizá hasta se encuentre en esta diferencia una de las claves que explican el misterio de esta oposición sorprendente entre la

arabización de Mesopotamia, Siria y Egipto (y más tarde el Mahgreb) y la supervivencia del persa al este del Zagros.

Había que conciliar la nueva fe y sus textos sagrados por una parte, con las exigencias materiales, políticas e intelectuales de esos mundos helenizados (cristiano y persa), por la otra. Eso implicaba una verdadera revolución cultural, que el islam logró.

Señalemos bien aquí que lo que los árabes llamarán la "cultura griega" es en realidad la del helenismo, y éste ya cristianizado. De la filosofía griega clásica prehelenística, todavía lo ignoran todo; y de hecho sólo conocerán a Sócrates, Platón y Aristóteles a través de Plotino.

Los árabe-musulmanes comprenderán de inmediato —veremos después mediante qué caminos— que podían conciliar la escolástica helenística y la nueva fe, exactamente como los cristianos de Oriente lo habían hecho, planteando las mismas cuestiones y dándoles las mismas respuestas.

Merece recordarse el camino de la construcción de la escolástica islámica, del Discurso motacilita (el *Kalam*) del primer siglo de la Hégira a Ibn Rochd, punto culminante y término de aquélla en el sexto siglo de la Hégira.

El discurso de los motacilitas (el *Kalam*) plantea sus cuestiones precisamente a partir de la crítica de la interpretación grosera de los primeros musulmanes, inaceptable tanto para los recién convertidos como para la nueva clase dirigente y la élite intelectual árabe-persa-islámica. Debemos señalar aquí al menos las cuestiones principales.

Se había partido modestamente del rechazo al formalismo de la sumisión a los ritos como elemento constitutivo suficiente que establecía la convicción religiosa. Se acepta la idea de una justicia divina inmanente (a propósito del debate concerniente "a los musulmanes autores de graves pecados") que escruta las conciencias. Esto conduce de inmediato a plantear la cuestión del libre albedrío ante la omnipotencia divina. En este dominio, los partidarios del libre albedrío (*al qadaria*, la voluntad) se oponen a los del determinismo divino (*al jabaria, al tassir*, la determinación divina) a golpe de interpretaciones divergentes de los textos sagrados, poniendo el acento ya en éstos, ya en aquéllos. Cuestión que a su vez contraría la idea que uno se hace del *modus*

operandi de la omnipotencia divina. Los motáziles optan por la solución helenística: Dios opera por medio de las leyes de la naturaleza (*namus al sababia*), que él ha establecido y, dado que no se ocupa de "detalles" (*la jouziyat*), rechaza el recurso al "milagro". Esto era tanto como afirmar que, puesto que las leyes de la naturaleza en cuestión pueden ser descubiertas mediante el uso de la razón, no existe conflicto entre ésta y la revelación.

Así pues progresivamente se autorizaba la interpretación figurada de los textos sagrados. Ya era necesario para conciliar los conceptos del libre albedrío y de la regulación del mundo por leyes físicas por una parte y el de la omnipotencia divina por la otra. La interpretación del sentido que había que darles a las cualidades del Creador, descritas en términos antropomórficos en los textos, dio así lugar a la oposición entre los partidarios de la letra (*al tashbih*) y los de una interpretación purificada de esas formas (*al tanzih*). Con el mismo espíritu se rechazará la letra del dogma de la resurrección de los cuerpos para sustituirla por el de la reunión de las almas (el prbblema llamado de "*hashr al ajsad*"). No obstante la interpretación figurada también permite tomar distancia, de ser necesario, con respecto a la ley (la *charia*) en sus prescripciones de apariencia precisa, pues el Corán mismo, aunque palabra de Dios, fue "creado". Hoy día diríamos que está fechado, y se dirige a los hombres de una época y un lugar. Debemos pues, inspirándonos en sus principios, adaptar sus prescripciones a la evolución de las condiciones. Para muchos eso significaba rayar en el sacrilegio.

El problema de la creación estaba en el centro de los debates que permitieron ir lo más lejos posible en el marco de un pensamiento metafísico. Al afirmar la eternidad del mundo coexistente con la del Creador, se adherían a las tesis de la metafísica helenística, reduciendo la descripción de la creación a un mito destinado a convencer a las muchedumbres. También allí, eso era tanto como rayar en el sacrilegio.

El *Kalam* abría el camino a la filosofía, concebida como metafísica, es decir la búsqueda de la verdad absoluta. Al Kindi, el primer filósofo de lengua árabe (muerto en el año 873 d. C., 260 de la Hégira), es prudente. Reconoce la existencia de diversas vías de acceso a la verdad: los sentidos, que son suficientes para aprehender la naturaleza mediante la práctica empírica de las relaciones que podemos tener con aquélla; la razón (deductiva), que alcanza su plenitud en las matemáticas; la inspiración divina, único medio para acceder al conocimiento superior de lo absoluto. No obstante, él no concebía conflictos entre estas tres vías, sino por el contrario su complementariedad, dado que los sentidos y la razón fueron dados al hombre por Dios. Al Farabi (muerto en el año 950 d. C., 339 de la Hégira), en lucha con la cuestión central de las leyes de la naturaleza (*namus al sababia*), integra a su vez la cosmogonía caldea a la nueva metafísica islámica. Ibn Sina (muerto en el año 1037 d. C., 428 de la Hégira), adoptará a su vez esta perspectiva cosmogónica, reforzándola con el concepto de la eternidad del universo coexistente con la de Dios.

Ibn Rochd (muerto en 1198 d. C., 595 de la Hégira), polemizando contra los adversarios de la razón, produce una especie de síntesis de la metafísica islámica, un compendio que será retomado casi tal cual por la escolástica cristiana de Occidente. En todos los dominios, del libre albedrío, de la causalidad, de la interpretación figurada de los textos, él se coloca a la vanguardia del pensamiento árabe-islámico. ¿Ha llegado hasta a pensar que la verdad racional —cuya independencia con respecto a la verdad revelada (por su teoría de la "doble verdad") proclama— podrá incluso entrar en conflicto con, si no la fe, al menos el dogma? Fue condenado por este motivo por sus correligionarios y luego por los herederos cristianos de su escolástica. ¿Habrá llegado a poner en duda los desbordamientos cosmogónicos? La cuestión sigue causando controversia. El hecho de que no hable en su polémica de ello puede ser interpretado ya sea como un rechazo (lo cual a mi parecer es poco probable, pues entonces lo habría dicho con toda seguridad) o porque simplemente era admitida por todos, incluso los adversarios a los que respondía (Ghazzali —muerto en 1i11 d. C., 505 de la Hégira— en primer lugar) y porque, en una obra polémica, no era necesario recordar las tesis admitidas por los dos campos. Lo cierto es que en otro dominio que era objeto de las más violentas controversias porque ponía en tela de juicio intereses sociales más directamente —a saber el dominio del margen

de interpretación de la ley (la charia)— Ibn Rochd llegó al extremo de lo posible. Al abogar en favor de una visión "circunstancial" de ésta, abrió la vía a una separación posible del Estado (y del derecho) y de la religión. Pero este principio de "revolución protestante" en el islam, por así decirlo, no tuvo consecuencias. Ibn Rochd será condenado y sus libros quemados.

En efecto, la construcción metafísica de esta escolástica islámica, hermana gemela de las construcciones helenística y cristiana, que fue la ideología dominante en los sectores más ilustrados del mundo árabe-persa-islámico en sus mejores períodos, a veces hasta sostenida por el poder del kalifa (en la época de Al Mamun —813-833 d. C.; 198 hasta 219 de la Hégira) jamás conoció un triunfo sin rival. Muy pronto las audaces conclusiones de *Kalam* son rechazadas e Ibn Safuán reafirma la preeminencia del destino, determinado en todos sus detalles por el poder divino, abriendo el camino al fatalismo vulgar pero siempre popular. Desde Al Asari —muerto en 953 d. C., 324 de la Hégira— y sus partidarios, hasta Ghazzali, quien finalmente triunfará para ser reconocido durante los ocho siglos siguientes como "la prueba del islam" (*Hauja al islam*), los partidarios de la letra de los textos harán oír su voz y aún más a partir de la época del kalifa Al Mutawakil (847 d. C., 231 de la Hégira) ganarán el poder para su causa.

El argumento invocado contra la escolástica de la razón era enorme: la razón no es suficiente y no permite llegar a la verdad absoluta que se busca. La intuición, el corazón, la inspiración divina son aquí irremplazables. El descubrimiento de los límites del poder de la razón habría podido conducir a dudar de la propia metafísica y su proyecto imposible de llegar al conocimiento absoluto. No lo hará. Por el contrario, el poner en duda la escolástica de la razón no se hará para avanzar (y habrá que esperar el Renacimiento europeo para que este rebasamiento se inicie), sino dando un paso atrás, mediante la afirmación de una metafísica apoyada en razonamientos. En estas condiciones, la utilización de las técnicas del ascetismo, de inspiración hinduista, encontró su lugar, inspirando el sufismo, expresión misma del fracaso de la construcción metafísica helenística-islámica.

En efecto, en adelante el sufismo proclamará claramente su duda con respecto a la razón. Conserva empero la preocupación por el conocimiento absoluto e incluso, más que nunca, le concede más importancia que a cualquier otro conocimiento parcial. La organización de cofradías (generalmente secretas) y las prácticas que permiten "el viaje" (*al safar*) —cantos rítmicos, a veces droga y hasta alcohol—, el principio de la obediencia ciega de los miembros al jeque del grupo, todo eso acabó por inquietar al poder, siempre conservador pero moderado y celoso de que se le escaparan los centros de decisión, sobre todo porque habría que ser ingenuo para no suponer que este tipo de reconstrucción social interviene necesariamente en los múltiples conflictos sociales y políticos, ya sea por cuenta propia, o manipulado. El suplicio que sufrió en 922 d. C., 309 de la Hégira, el más grande pensador del sufismo —Al Hallaj— es testimonio de esta hostilidad para con él.

El islam se despliega así durante unos cinco siglos en diversas direcciones que podemos reclasificar en tres familias.

La primera es la metafísica moral y racional, de aspiración universalista, de inspiración helenística. Hermana gemela de la metafísica escolástica cristiana, produce el mismo tipo de conciliación entre diversas preocupaciones: la de la moral individualizada y universalista, la de la confianza en la razón deductiva, la del respeto por los textos sagrados. Esta conciliación debe también desplegarse a otros dominios para permitir absorber la herencia social, económica, administrativa y política del Oriente civilizado. Se basa en gran parte en el uso de la lógica formal del lenguaje, pero no evita la paralógica y la analogía. Eso le permite también complementarse con una cosmogonía totalizadora (con sus inevitables deslices astrológicos) por una parte y admitir el recurso al ascetismo, pero en dosis moderadas. En ese marco global, este islam acepta cierta diversidad de opiniones y pragmatismo. Todo ello crea una atmósfera relativamente favorable al progreso, en las ciencias parciales y la vida social, que en algunos aspectos ha sido notable y no igualada en los tiempos medievales. Esta interpretación es también la de los medios ilustrados. Pero el poder no la admite real y totalmente.

El poder debe tener en cuenta lo que es: el poder de las

clases dominantes explotadoras. Asimismo prefiere gobernar a una masa ignorante que se conforma —claro que no siempre— con una interpretación simple que, poco preocupada por la filosofía y por la conciliación de la razón y de la fe, se nutre de textos tomados al pie de la letra y del formalismo de los ritos. Ello es igualmente conciliable con el mantenimiento de diversas prácticas populares, que van del culto de los santos a la astrología, la videncia, y hasta la brujería, etcétera.

La interpretación oficial del poder zunita, para favorecer al conservadurismo, algunas veces reformador y que el poder necesita, se sitúa a medio camino entre estas dos familias de actitudes, siempre vigilante y utilizando un doble lenguaje, según el destinatario. La Cristiandad de la Edad Media y el poder absoluto del Antiguo régimen pertenecen a la misma edad mental y política y recurren a los mismos procedimientos.

Por lo demás la insatisfacción producida por la escolástica refinada de los intelectuales, por una parte, y el formalismo zafio del pueblo por la otra (y el doble juego del poder entre los dos) alimentaron una tercera familia de actitudes. La aspiración al conocimiento absoluto inspira la búsqueda de lo "oculto" (*al baten*) detrás de la nitidez aparente de los textos. El chiismo, en particular en sus interpretaciones extremistas (a veces verdaderos sincretismos entre el islam y otras creencias religiosas: mesianismo cristiano, mazdeísmo e hinduismo) se prestó más que el zunismo a este ejercicio. Quizá también aquí haya otra de las claves que explican el éxito del chiismo en Irán (abierto hacia la India). Pero el sufismo, que se generaliza a partir del siglo cuarto de la Hégira, responde a la misma necesidad. Por supuesto, en general el poder no simpatiza mucho con este tipo de actitudes. Salvo el caso en que llegue a controlarlas oficializándolas, como lo hicieron el Estado fatimita o el Irán chiita; pero entonces las vacían de su contenido explosivo. Siempre son posibles los resurgimientos, como el Irán jomeinista (y en general el fundamentalismo) lo ilustra en nuestro tiempo.

Por supuesto el pensamiento árabe-islámico no se ha limitado a la reflexión filosófica. Y ésta no se ha desarrollado en un vacío social. El examen de la evolución del pensamiento y de los movimientos sociales aclara sobre el debate escolástico cosas difíciles de sospechar de otra manera.

En diversos escritos publicados en árabe habríamos intentado caracterizar la naturaleza de las luchas sociales y políticas que agitaron al mundo árabe-islámico medieval. Sin insistir en el detalle de la argumentación nos ha parecido posible identificar dos tipos de conflicto. Está el conflicto latente, permanente, entre el pueblo y el poder, que lleva consigo todas las características de la lucha de clases en las sociedades tributarias. El pueblo (campesinos y pequeño artesanado) sufre la opresión y la explotación permanentes propias de toda sociedad tributaria. Se somete, por la manipulación o la búsqueda de la salvación del alma; de vez en cuando se rebela y entonces utiliza el estandarte de la interpretación revolucionaria de la religión (que no es ni la escolástica racionalizante ni la sumisión llana al formalismo). Movimientos como el de los carmatas del siglo IX, y otros, hacen una crítica de la ley (la *charia*) para dar una interpretación justificadora de sus aspiraciones a la igualdad y a la justicia. Es evidente la analogía con las luchas del pueblo contra el poder en otros sistemas tributarios de Europa medieval y del Antiguo régimen en China. Pero también hay conflictos en el seno de la clase dirigente tributaria, entre sus secciones profesionales o los intereses regionales que sus diversas fracciones pueden representar. Estos conflictos ocupan generalmente el proscenio y dan cuenta de las guerras y de las luchas en las cuales lo que está en juego es el poder.

Los debates en torno de la escolástica islámica se articulan sobre estos conflictos de naturaleza diferente y encuentran su reflejo en el pensamiento social, que se expresa ya sea directamente como tal o a través de los prismas de la expresión literaria, poética, artística, culta o popular. Algunos ejemplos ilustrarán esta afirmación.

En el siglo X los Hermanos de la Pureza (*Ijuan Al Sifa*) expresan sin duda la insatisfacción del pueblo ante el poder del califa. Proponen la reforma que debiera garantizar simultáneamente la felicidad en el mundo terrenal (la igualdad y la justicia, la solidaridad social) y el acceso a la eternidad del más allá (un poder moral es la condición del triunfo de los principios de la moralidad en el propio pueblo). La nostalgia

de los primeros tiempos alimenta sus aspiraciones de restauración de la teocracia de los califas Rachidin (los cuatro primeros califas), probablemente embellecidas como siempre bajo la forma de una "edad de oro". La ambigüedad del llamamiento al regreso a las fuentes aparece aquí con toda claridad. Es a la vez la expresión de un proyecto de transformación de la realidad juzgada insoportable y la del estancamiento en el pasado como medio de transformación. Este llamamiento traduce la inexistencia de un pensamiento social científico. Esta ausencia impide comprender por qué la realidad —insoportable— es lo que es. Pero habrá que esperar a los tiempos modernos para que el pensamiento humano llegue a plantearse las cuestiones relativas a la organización de la sociedad de una manera que rebase el simple debate moral.

El pensamiento social árabe-islámico queda entonces confinado a la discusión moral, lo mismo que el pensamiento social de otras sociedades tributarias de la Europa precapitalista a China. Tenemos un buen ejemplo de ello, una vez más, en el proyecto de ciudad ideal (*Al Madina Al Fadila*) de Farabi. Como su predecesor Hassan Al Basri (muerto en el año 728 d. C., 111 de la Hégira), Farabi considera que el mal no proviene de las imperfecciones de la ley (aquí la *charia*) sino de los hombres encargados de su aplicación. Es un análisis bastante pobre.

Se podrían multiplicar los ejemplos. El pensamiento social árabe-islámico queda prisionero de las condiciones objetivas de la sociedad tributaria, la cual da vueltas y vueltas, chocando unas veces con el muro de la escolástica racionalizante y otras con el de la sumisión formalista, metiéndose a veces en el callejón sin salida de la aceleración del proceso ascético. A veces el mismo individuo, como en el caso del poeta Abu Ala Al Maari (muerto en el año 1057 d. C., 449 de la Hégira) manifiesta su confianza en la razón para caer a continuación en el determinismo fatalista o la retirada ascética.

No hay duda de que los hombres de la época, a pesar de los límites objetivos del tiempo, son tan inteligentes como sus sucesores. También son capaces de experimentar el malestar del estancamiento del pensamiento tributario y de ex-

presar por ello un escepticismo que prefigura un progreso posible más allá de aquél. Pero no irán más allá.

La excepción es por cierto Ibn Jaldún (muerto en 1406 d. C., 808 de la Hégira), cuyos progresos en dirección de un pensamiento social científico son extraordinarios, inigualados hasta él e insuperados hasta el siglo XVIII o XIX. Él piensa que la sociedad está sometida a leyes como la naturaleza (*namus al sababia*). Sólo falta descubrirlas. Pero su equipo conceptual no se lo permite. Tampoco las vagas determinaciones geográficas y el ciclo de las generaciones (inspiradas por una parapsicología social) pueden conducir más que a una visión del eterno retorno y de la repetición sin fin y sin progreso. Eso convenía bien al actor-observador de las clases dirigentes, como lo era él, convertido en escéptico; pero no podía alimentar una fuerza social de transformación real.

Por último, si se desea intentar una síntesis de la naturaleza de los progresos realizados por la sociedad árabe-islámica medieval y de sus límites, quizá sea posible hacerlo en algunas de las propiedades siguientes.

En primer lugar, la arabización y la islamización de esta región crean las condiciones para una vasta sociedad unificada (por la lengua, la cultura y la religión), base objetiva del progreso de las fuerzas productivas y por lo tanto del desarrollo del Estado basado en el modo de producción tributario. La gran revolución que en su primera época de grandeza realiza el islam es precisamente la de haberse adaptado a las exigencias de esta construcción estatal. Sin esta revolución, el Oriente civilizado no hubiera probablemente podido ser islamizado; y el paso de los árabes sólo lo habría marcado por las devastaciones, como sucedió en ocasión del paso de los mongoles. Los nostálgicos del islam de los primeros tiempos, aquellos del Profeta y de los cuatro primeros califas, se rehusaban a comprender que ése fuera el precio del éxito del islam. En esta vasta reconstrucción estatal, social y cultural de Oriente y del Mahgreb, la producción de la escolástica helenística islámica racional cumplió funciones esenciales, aun cuando el poder guardaba ciertas distancias a su respecto. Sería fastidioso e inútil enumerar todos los dominios en los qué se realizaron progresos importantes en ese marco. Prácticamente de todas las ciencias, comenzando

por las matemáticas (la invención del cero y de la numeración decimal, trigonometría, álgebra) y de la astronomía, la medicina y la química (pasó de la alquimia a la química científica). Y lo mismo ocurrirá en el dominio de las técnicas de producción y del desarrollo de las fuerzas productivas (sobre todo por la extensión de los métodos de irrigación), así como en los de las letras y las artes. En todos estos dominios, como en los del pensamiento social (con la percepción excepcional en dirección de una ciencia social) y filosófico, los momentos más brillantes del desarrollo de esta civilización nueva corresponden a aquellos en los que la diversidad, la controversia, la grandeza de espíritu, incluido el escepticismo, son tolerados y aun considerados como naturales y bienvenidos.

En segundo lugar, se trata de un pensamiento medieval, caracterizado, como todo el pensamiento medieval, por el predominio de la producción metafísica (llegar al conocimiento supremo) marcado por una fe religiosa que se trata de reforzar, y hasta de "probar" su veracidad. En este plano nos hemos separado de los principales analistas árabes contemporáneos (principalmente de Hussen Merué y Tayeb el Tizini). Estos autores han propuesto un análisis en términos del conflicto materialismo/idealismo en el seno de la filosofía árabe-islámica, que reflejaría según ellos el conflicto entre las tendencias progresistas del capitalismo y las fuerzas reaccionarias del feudalismo. No volveré aquí sobre mis comentarios relativos a esas proposiciones. Conformémonos con hacer observar que el contraste materialismo/idealismo es menos decisivo de lo que quizá se ha creído en la versión popular del marxismo; y que la existencia del "materialismo espontáneo" de las ciencias (la eternidad de la materia) no anula el carácter idealista fundamental de la preocupación que definía a toda la metafísica *a fortiori* religiosa. Agreguemos que el análisis en términos de conflicto capitalismo/feudalismo parece carecer de fundamento real. Por el contrario podemos ver en el auge de esta escolástica medieval la expresión de la necesidad de adaptación del islam a la construcción tributaria en un vasto espacio integrado, mientras que las resistencias a este auge han expresado los rechazos de fuerzas sociales diversas, sacrificadas en distintos grados

por el auge de la nueva gran sociedad tributaria. Entre ellas estaban sin duda las fuerzas del pasado en decadencia, alimentando las nostalgias por el pasado, pero también las fuerzas populares víctimas permanentes de toda prosperidad fundada en la explotación y la opresión. La clasificación "izquierda"/"derecha" de las ideas debe tomar en cuenta las ambigüedades en las que se expresa el rechazo popular, el cual no se manifiesta en una metafísica racional sino en su rechazo. La hipótesis emitida tiene la ventaja de proporcionar una explicación de este hecho aparentemente curioso, a saber, que el brillante auge de la civilización se sitúa en los primeros siglos de la Hégira, en tanto que los siglos siguientes se caracterizan por un estancamiento sin brillo. Es un fenómeno exactamente inverso al que caracteriza la historia del Occidente europeo, el Renacimiento, que se abre al desarrollo capitalista que sucedió a los tiempos medievales. El pensamiento árabe-islámico se constituyó en la confrontación que la reconstrucción tributaria en una base más amplia imponía en las relaciones entre el poder nuevo y las sociedades del Oriente civilizado. Cuando el Estado tributario nuevo se halló bien establecido y el proceso de arabización y de islamización estuvo suficientemente avanzado, las incitaciones creadas por la confrontación dejaron de ejercer sus efectos benéficos. El pensamiento árabe-islámico se adormeció entonces apaciblemente. Hay allí una expresión complementaria del desarrollo desigual. El auge del pensamiento se asocia en las situaciones de confrontación y de desequilibrio. Los tiempos de apariencia fácil construidos sobre un equilibrio estable son pues los del estancamiento del pensamiento. El auge de los primeros siglos del islam no tiene pues ninguna relación con ningún "capitalismo naciente". Por el contrario, la ausencia de este desarrollo capitalista explica precisamente el ulterior adormecimiento del pensamiento.

En tercer lugar, la escolástica islámica medieval inspiró en gran medida el renacimiento de la escolástica cristiana en Occidente. En este Occidente semibárbaro hasta el siglo XI, incapaz por eso de retomar por su propia cuenta la escolástica helenística y cristiana de Oriente, que por lo demás habían desaparecido sumergidas por la islamización, las

condiciones objetivas maduran a partir del siglo XI-XII, imponiendo el paso de las fuerzas primitivas del modo tributario (la disgregación feudal) a sus formas evolucionadas (la monarquía absoluta). El Occidente cristiano está entonces maduro para comprender el alcance de la escolástica islámica que adoptará casi tal cual, sin experimentar el menor malestar. Los debates que habían opuesto a los motáziles y filósofos al *asarismo* y en particular el sueño que Ibn Roch (Averroes) habían producido, en su polémica contra Ghazzali, son leídos con pasión e interés por Tomás de Aquino (1225-1274) y sus sucesores, para irrigar la renovación de la escolástica cristiana que reprodujo con los mismos argumentos —tomados tal cual— los mismos debates. En la misma época, el judaismo andaluz salía de la edad primitiva para entrar, con Maimónides (muerto en 1204 d. C., 601 de la Hégira), en una construcción metafísica que no podría distinguirse en nada de aquella del islam. El pensamiento helenístico es entonces descubierto por Occidente a través de su integración en la construcción metafísica islámica. Es sólo más tarde, con el exilio romano de los griegos de Constantinopla, tras la caída de la ciudad en 1453, cuando Occidente comenzará a saber que este pensamiento helenístico había sido precedido por el de la Grecia clásica, cuya existencia misma se ignoraba hasta entonces.

La exposición anterior ha puesto voluntariamente el acento en la metafísica islámica. Por una parte porque ésta es poco y mal conocida en Occidente, deformada por el prejuicio eurocéntrico de la oposición islam-cristianismo. Por otra parte y sobre todo porque esta exposición muestra cómo la metafísica islámica acaba la obra del helenismo y del cristianismo oriental y lleva a su apogeo la ideología tributaria de la región. En contraste, se calculará la pobreza de la versión de la metafísica del cristianismo occidental, que no es más que un reflejo pálido, grosero e inacabado (periférico) de esta ideología tributaria.

La historia del pensamiento del cristianismo en Occidente pasó por tres etapas: la de los dos primeros siglos (siglos IV y V, es decir el final del Bajo Imperio romano de Occidente), los seis siglos sombríos (del VI al XI), la renovación escolástica de los siglos XII y XIII.

En el transcurso del primero de estos períodos, la metafísica cristiana, que se constituye en Oriente, se difunde en Occidente en una versión simplificada. En el egipcio Orígenes (en *Contre Celse*), se encuentra la expresión refinada de la preocupación fundamental: conciliar la razón y la revelación, el discurso de la racionalidad griega y de la moral humanista de los Evangelios. La inmortalidad del alma y el libre albedrío se fundan tanto en la razón como en la revelación. Por lo demás, Orígenes defiende la autonomía de la Iglesia en relación con el Estado, condición esencial según él para la protección del pensamiento contra las vicisitudes de las exigencias del poder (nosotros diríamos hoy, si se nos permite esta extrapolación temeraria, condición para la democracia mediante la separación de la sociedad civil y del Estado). En forma simultánea Orígenes integra la aportación lejana de las técnicas del ascetismo cuyas prácticas, que generalizará el monarquismo egipcio (San Pacome, San Antonio, etc.), preconiza.

Paralelamente a esos debates fundamentales, se desarrolla una teología de controversias concernientes a la naturaleza de Cristo —divino y humano cuyos maestros (Atanasio, Ario, Cirilo, Néstor) son orientales.

Nada de eso ocurrió en Occidente. La aportación de San Jerónimo y de San Ambrosio se limita a las epístolas que recuerdan al Emperador y los Grandes sus deberes, en las cuales la trivialidad del contenido señala la ausencia de interés por la cuestión de la conciliación entre la razón y la fe. El bereber San Agustín (*La Ciudad de Dios*), considerado con toda razón el espíritu más sofisticado de Occidente, defiende sin embargo la letra de los textos concernientes a la creación y rechaza la idea filosófica de la eternidad de la materia que está en el centro del problema de la conciliación razón-fe. Y si San Agustín brilla en el firmamento de la antología occidental, es probable que sea principalmente porque la Reforma encontró que su alegato en defensa de la separación de la Iglesia del Estado era una defensa elocuente de su rebelión contra las pretensiones papales. Queda por decir que el argumento sobre el que fundó San Agustín su alegato —a saber que los designios de la Providencia son inescrutables— no está por encima de la argumentación del cristianismo de

Oriente. Ei cristianismo de Occidente es al de Oriente lo que Roma es a Grecia.

Nada o casi nada hay que señalar en los seis siglos que siguen. Reyes, señores y aun en gran parte hombres de la Iglesia son, como sus pueblos, casi todos iletrados. Su cristianismo es pues casi simple formalismo y superstición. La excepción que representa Jean Scot, irlandés del siglo IX, quien conoce la tesis de la conciliación Razón-Revelación y admite el libre albedrío, sólo demuestra que en su isla, que todavía no ha sido alcanzada por las hordas de invasiones bárbaras, la lectura de los orientales no ha desaparecido.

La escolástica medieval occidental se constituye a partir del siglo XII y, no por casualidad, a partir de las regiones de contacto con el mundo islámico: la Andalucía árabe y la Sicilia de Federico. Caracteres compartidos con los de su fuente de inspiración islámica: su confianza ilimitada en el silogismo y la lógica formal, pasablemente indiferentes ante los hechos y la ciencia en general, su llamado a la razón para reafirmar las conclusiones establecidas de antemano por la revelación (la existencia de Dios). No obstante, mientras que la metafísica acabada de las vanguardias islámicas depura estas conclusiones de sus escorias textuales, para no retener más que la abstracción de la inmortalidad del alma (rechazando la interpretación literal de la creación como se ha visto más arriba), la escolástica occidental es en este plano inferior. Y Santo Tomás de Aquino (*La Suma contra los gentiles*), a pesar de ser el espíritu más avanzado de su época, se queda en este plano por debajo de Ibn Ruch (Averroes), cuyas conclusiones, consideradas demasiado temerarias y amenazadoras para la fe, rechaza.

No obstante, la pobreza de la escolástica occidental debía constituir precisamente la ventaja de Europa. Dejando forzosamente una insatisfacción mayor que la versión refinada del islam, no ofrecía más que una resistencia menor a los asaltos del empirismo del cual Roger Bacon (quien restaura la importancia de la experiencia frente a la dialéctica del silogismo escolástico) inaugurará el proceso de un desarrollo precisamente autonomizado por esta razón en relación con el discurso metafísico. Los historiadores de las Cruzadas saben cómo los árabes se escandalizaron al ver las prácticas de los francos. En particular su "justicia" basada en la superstición (las ordalías) no tenía comparación con la sutilidad de la interpretación de la *charia*. Se olvida con demasiada frecuencia hoy día, cuando se le califica de "medieval". Pero a la inversa era más fácil desembarazarse de un "derecho" tan primitivo como el de los francos que rebasar la sabia casuística de derecho musulmán.

Así pues, el triunfo de la metafísica escolástica cristiana sería de corta duración en Occidente. Apenas tres siglos después maduraron a su vez las condiciones objetivas de un rebasamiento de los horizontes tributarios de la sociedad. Con el Renacimiento, desde el siglo XVI, se inician simultáneamente el desarrollo capitalista y el cuestionamiento del sistema de pensamiento medieval. El paralelo se impone: al feudalismo, forma periférica del modo tributario, corresponde una versión periférica de la ideología tributaria cuya expresión acabada en la región fue la metafísica islámica, heredera del helenismo y del cristianismo oriental.

El paradigma sugerido inspira las siguientes conclusiones. En primer lugar, la ruptura edad antigua/edad medieval no se sitúa allí donde la historia convencional eurocéntrica la coloca, es decir al final del Imperio romano de Occidente (los primeros siglos de la era cristiana). Nosotros situamos esta ruptura antes, en la época de Alejandro el Grande, es decir en el momento de la unificación helenística de Oriente (300 años a. C.). La época medieval comprende pues la sucesión (o la coextensión) de los mundos helenístico (incluso romano), bizantino, islámico (incluso otomano) y cristiano occidental (feudal).

La elección de la ruptura convencional situada al final del Imperio romano revela un prejuicio bien anclado que otorga a la era cristiana el valor de una ruptura cualitativa decisiva que en realidad no tiene. Esta ruptura es sin duda importante para el conjunto europeo, dado que corresponde al paso gradual de los años de la barbarie (céltica, germánica y eslava) a la sociedad de clase organizada (aquí bajo la forma feudal), pero en Oriente (bizantino e islámico) no es estable. Retenerlo aquí revela una proyección eurocéntrica abusiva. *Mutatis mutandi* lo mismo sucede con la ruptura de la Hégira. Evidentemente ésta no tiene el mismo significado en el

Oriente islamizado (Egipto y Persia) que para la península arábiga.

En segundo lugar, la ruptura propuesta edad antigua/edad medieval no corresponde a una transformación importante del modo de producción dominante, como por ejemplo el paso de la esclavitud al feudalismo.

En tercer término, la ruptura propuesta es entonces propia del dominio de la historia de las ideas y de la formación ideológica. Esta proposición es la consecuencia lógica de la precédeme. Por tanto de alguna manera esta ruptura es bastante relativa. La tesis es que la elaboración ideológica propia de los tiempos muy prolongados de las sociedades tributarias se inicia lentamente en el Oriente civilizado (sería más justa la expresión los Orientes civilizados) para tomar forma de una manera más coherente, más consistente y —de alguna forma— "definitiva" a partir de la época helenística. Su concreción pasa entonces por formas sucesivas o coexistentes, que son las de la edad helenística (incluyendo la cristiandad bizantina), del islam y de la cristiandad occidental.

Cuarto, la ruptura edad medieval/edad moderna corresponde por el contrario, efectivamente, al paso al modo capitalista. La posición de la religión en el sistema de las ideas (como la de la ciencia, la filosofía, la moral social) es entonces objeto de una reinterpretación radical.

II. LA CULTURA TRIBUTARIA EN LAS DEMÁS AREAS CULTURALES DEL MUNDO PRECAPITALISTA

La tesis propuesta anteriormente concerniente a la cultura tributaria en sus expresiones centrales y periféricas ¿es específica sólo del área del mundo euro-árabe-islámico considerada?

El mundo afroasiático es por excelencia el universo no occidental, no cristiano. Pero es un universo también diversificado en sus raíces, confucianista-taoísta, budista, hinduista, islámico, animista. La religión ha definido aquí las grandes áreas culturales de las épocas anteriores a la expansión moderna del capitalismo. En comparación con esta dimensión cultural, la que el etnicismo europeo del siglo XIX quiso poner en un primer lugar (por la oposición indoeuropeos/semitas, por ejemplo) no tiene peso real.

Si bien el eurocentrismo "orientalista" ha producido el mito "oriental" con todas sus piezas, no se le puede oponer el mito inverso del "afroasiatismo" sino análisis específicos y concretos, apropiados a cada una de las áreas socioculturales que comparten los dos continentes. Tenemos también que evitar el doble escollo de las "especificidades" inmutables (del confucianismo, el islam, etc.) en el callejón sin salida en que se encierran las reacciones nacionalistas culturalistas y aquel de los juicios terminantes que se desprenden cuya inversión fácil demuestra su fragilidad: el confucianismo en otro tiempo considerado la causa del retraso de China se ha convertido, con la nueva moda, en la explicación de su despegue, así como del de los "milagros" japonés y coreano.

A continuación no pretendemos hacer un análisis de la formación de las ideologías tributarias en cada una de las áreas culturales enumeradas. Deseamos solamente demostrar, con el ejemplo del área confuciana, lo fecunda que nos parece la hipótesis que hemos desprendido a partir de la historia euro-árabe-islámica.

1. El confucianismo ha sido, por su gran coherencia, la ideología acabada de una sociedad tributaria acabada, la de China. Se trata, pues, de una filosofía civil (y no de una religión) aunque de tono religioso, que atribuye a la jerarquía social el carácter de una necesidad humana permanente fundada en una sociopsicología implícita que, hoy en día, puede parecer bastante trivial. El carácter acabado de esta ideología, que acompaña al del modo tributario, explica la extremada fuerza de resistencia que ha opuesto al cambio, como sucede hoy en Occidente con la ideología de la alienación economista. Ha sido necesario esperar que China, sacudida fuertemente desde el exterior por el capitalismo, lo rebasara por su revolución socialista para que finalmente, a partir sobre todo de la Revolución cultural, el confucianismo comenzase a perder terreno.

El milagro japonés, que define la única área no europea

del capitalismo desarrollado, proporciona por ello un terreno excepcional de estudio para un análisis forzosamente no eurocéntrico de las relaciones ideología/base en la transformación social.

A propósito del Japón, con frecuencia se dicen cosas contradictorias, como que perdió su cultura nacional, de la cual sólo conservó una envoltura vacía, o por el contrario que yuxtapuso y hasta integró su propio sistema de valores (el paternalismo en la empresa, por ejemplo) a las exigencias de la ley de la ganancia. En realidad se puede decir que Japón accede directamente a la ideología del capitalismo completamente formada, bajo su forma acabada de alienación mercantil, porque no pasó por el período de transición del individualismo burgués expresado en el movimiento de transformación del cristianismo europeo. Sin embargo, el Japón capitalista sucede a otra sociedad tributaria no acabada, de tipo feudal. La ideología de esta sociedad era en parte la de China, madre de la civilización regional, aunque el carácter del modo tributario japonés se oponía a un préstamo ideológico global. ¿No es una prueba de ello el éxito relativo del budismo? En efecto, el budismo constituye una reacción antihinduista análoga a las religiones semitas por su proclamación relacionada con la separación del hombre de la naturaleza. Pero en la India el budismo fracasa y en China no llega tampoco a hacer mella en la ideología propia de China. En Japón sí. Sin embargo, por no ser europeos, los elementos de la ideología japonesa precapitalista llegan con mayor dificultad a integrarse en la nueva ideología capitalista. Ésta recupera sobre todo los elementos propiamente chinos de la ideología anterior porque el modo capitalista avanzado, correspondiente al mundo de la organización y del *hombre unidimensional*, se acerca al modo tributario, dado que reaparece la transparencia de la sangría del excedente con la centralización del capital.

Michio Morishima[4] ha puesto bien en relieve el carácter periférico del confucianismo japonés de Bakufu Togukawa, paralelamente al feudalismo japonés, también forma periférica del modo tributario. Mientras que el confucianismo chino, al poner el acento en la bondad y el humanismo, funda una burocracia imperial civil, el de Japón, centrado en la lealtad entendida como sumisión a las órdenes de los superiores, funda una burocracia feudal militar que se volverá nacionalista en la época moderna; del mismo modo en que el mercado de trabajo capitalista será la forma moderna de expresión de un "mercado de la lealtad" según la afortunada expresión de Morishima.

[4] *Capitalisme et confucianisme, op. cit.*

Una de las especificidades notables del confucianismo es, según hemos dicho, su naturaleza civil y no religiosa, un poco como lo había sido el helenismo. Pero éste cedió el lugar a formulaciones religiosas —la cristiana y la islámica— porque estas últimas formulaciones satisfacen mejor la aspiración metafísica popular. En China, la necesidad religiosa se expresa a través del taoísmo campesino, especie de chamanismo que proporciona las "recetas" que permiten actuar sobre las fuerzas sobrenaturales. Por el contrario, para la clase ilustrada dirigente, es cuestión de honor no actuar de esta manera. Si las fuerzas sobrenaturales existen (y entonces se sobreentiende que existen) el confucianista perfecto debe renunciar a la vana ambición de creer que puede manipularlas. El confucianismo es pues una metafísica, en el sentido de que no pone en duda la existencia de fuerzas sobrenaturales, pero de una especie de sobria nobleza raramente igualada. Mientras que en nuestra región euro-árabe las formulaciones helenísticas y luego religiosas se suceden en el tiempo, en China coexisten repartiéndose su público: a las élites la formulación no religiosa, al pueblo la de la religión. Esta especificidad ha sido quizá un factor complementario de flexibilidad y por lo tanto de longevidad del sistema cultural tributario. Pero quizá ha sido igualmente un ulterior factor de relativa apertura a las aportaciones extranjeras (en Japón a la ciencia occidental, en China al marxismo), que aquí no han tropezado con creencias de tipo religioso con lo que entrañan rigideces particulares.

Pero si bien en China la pareja complementaria confucianismo-taoísmo opera con la sutileza de una civilización tributaria acabada, en Japón el elemento confuciano —reducido a la obediencia jerárquica— se fusiona con el sintoísmo, otra versión japonesa un poco simplificada del taoísmo, don-

de el emperador —deificado— a la vez retiene la cúpula de la pirámide de la jerarquía del poder y del símbolo de las fuerzas sobrenaturales. Por supuesto que la grosería de esta construcción debía forzosamente provocar mucha insatisfacción, lo cual explica el éxito del humanismo budista entre las masas populares.

La relación China-Japón, que funcionaría como centro y periferia de una manera análoga a la relación Oriente-Occidente en la región mediterránea, y eso tanto en el plano de la base constitutiva de los modos de producción (hay un feudalismo japonés como el de la Europa bárbara) como en el de la ideología, ha engendrado el mismo "milagro": la maduración rápida del rebasamiento capitalista en la periferia del sistema. A mi juicio, este desarrollo paralelo constituye la prueba por excelencia de que no es inútil buscar leyes universales que trasgredan las especificidades de su expresión local y que, en este dominio, la hipótesis del desarrollo desigual es de una fecundidad indiscutible. De admitirla, todas las visiones eurocéntricas de la singularidad europea se derrumban.

Así pues hay otro hecho que invita a proseguir el análisis de la dimensión cultural. El conjunto del área cultural confuciana ha pasado, ya sea al capitalismo y según parece con éxito (Japón, Corea del Sur, Taiwán) o a la revolución llamada socialista (China, Corea del norte, Vietnam). Por el contrario, en las demás áreas culturales que se reparten Asia y África (los mundos hinduista, budista, islámico y animista), con frecuencia a pesar de condiciones objetivas análogas e incluso a veces más favorables, ni un desarrollo capitalista autocentrado ni la revolución parecen estar a la orden del día en lo inmediato. No concluyamos que las ideologías dominantes aquí (sobre todo el islam y el hinduismo) constituyen obstáculos absolutos para la cristalización de una respuesta al desafío histórico que sea revolucionaria y eficaz. Por el contrario, sostenemos que el islam, entre otros, podría ser tan flexible como su gemelo-rival el cristianismo, y que una "revolución burguesa" en el islam era a la vez necesaria y posible aunque las circunstancias concretas de la historia contemporánea de la región no lo hayan permitido hasta ahora.

Sin embargo es posible plantear la cuestión de saber si el confucianismo no presentaba, desde el punto de vista de esta flexibilidad, algunas ventajas relativas que dieran cuenta de la evolución rápida y positiva de la región que le concierne. Señalemos aquí la ventaja que representaba quizá el carácter civil de la ideología confuciana. Agreguemos que por esto las sociedades confucianas no conocían más que dos realidades sociales, la familia en el plano microsocial, la nación en el plano macrosocial, y por tanto dos lealtades legítimas: la devoción a la familia y el servicio al Estado. En un mundo en el que la respuesta al desafío de la expansión capitalista desigual impone una revolución nacional popular y la iniciativa en la base, quizá ésa sea una ventaja. Pensemos, en comparación, en las fluctuaciones de la sensibilidad de la revuelta árabe-islámica, que oscila entre el polo del nacionalismo árabe y el de la legitimidad islámica, o en la agotadora fragmentación ocasionada por los conflictos religiosos aquí o las afiliaciones étnicas allá.

2. El budismo produce una metafísica casi laica, análoga en muchos aspectos a la del confucianismo y del helenismo. El helenismo, dos siglos posterior, supuestamente se inspiró en la reflexión búdica, que encontró en Afganistán. Buda no es en realidad más que un sabio que extrajo su saber de sí mismo, por su propio esfuerzo, y no pretende ser un profeta inspirado. Buda, como Confucio y los filósofos helenistas laicos, duda por lo demás de que semejante categoría de seres inspirados pueda ser tomada en serio. Llegan a la conclusión de que la humanidad debe elaborar su propia moral sin tomar en cuenta revelaciones, sino sacando su sabiduría de la de los hombres.

Las conclusiones a las que llega Buda son, en su contenido, las mismas que definen las exigencias de la metafísica tributaria. La moral propuesta es de alcance universal al dirigirse a toda la humanidad por encima de las diversas creencias religiosas, sin gran importancia puesto que la búsqueda de Dios es ilusoria y las fuerzas sobrenaturales seguirán siendo necesariamente inescrutables. La inmensa tolerancia de la que han sido portadoras estas proposiciones debe atribuírsele al pensamiento búdico, que corta en forma tajante, en este plano, con los accesos de fiebre fanática que las religiones llamadas reveladoras inspiran con frecuencia. Por el

otro lado, la moral búdica del justo medio, a la manera confuciana, asegura el respeto al orden social conservador-reformista, necesario para la reproducción de la sociedad tributaria.

El agnosticismo en el dominio de lo divino no excluye el reconocimiento de un alma, individualizada, responsable y considerada eterna. Esta deducción supuestamente resulta de la lógica misma de una reflexión humana "sabia". Nacida en el mundo hinduista, el budismo debía por lo demás, en ese terreno, tomar de él la creencia en la metempsicosis. De manera simultánea el elitismo propio de la ideología tributaria produce aquí una doctrina muy próxima a la de la creencia egipcia. Los seres humanos son clasificados como "monjes" capaces de practicar la moral del justo medio y de conciliar la razón y la sabiduría metafísica, y "hombres comunes" que se conforman con una versión debilitada de la moral social.

Es interesante hacer notar que el budismo, después de haber conquistado para su filosofía a vastos espacios asiáticos en India y en China, terminó por retroceder en estas dos sociedades. En India el hinduismo, que —a sí mismo— se presenta como una verdadera religión, ha rechazado las interpretaciones del budismo no obstante ser respetuoso de las liturgias locales, incluso con un matiz de desprecio elitista. Este relajamiento es quizá semejante al del helenismo, severamente criticado por el cristianismo. En China el reflujo búdico encuentra quizá una explicación en la enorme proximidad de su filosofía con la del confucianismo, que gozó de la ventaja de ser un producto de la cultura nacional.

Este doble reflujo se vio acompañado de una desviación de la interpretación budista, convertida a su vez casi en religión en las regiones donde subsiste, desde el Tíbet hasta la península indochina. Quizá ése sea un testimonio de la dificultad encontrada por toda metafísica laica.

3. El análisis comparativo de las metafísicas de tipo religioso (cristiana, islámica e hinduista) y las del tipo laico (helenismo, confucianismo, budismo) puede inspirar algunas reflexiones útiles concernientes a la ideología y la cultura tributarias. Quizá esta comparación nos permite captar lo esencial en la construcción cultural adecuada al modo tributario: una disposición universalista que permite pasar por encima de las separaciones étnicas o tribales en beneficio del Estado imperial, una reconciliación de la razón científica y del reconocimiento de lo sobrenatural, una moral conservadora respetuosa de las jerarquías sociales. Por el contrario, la forma de expresión de esas exigencias puede ser incorporada en una religión dogmatizada o quedar formulada en los términos de una filosofía laica.

La mayor parte de los cristianos (europeos y americanos), de los musulmanes (árabes y otros) y de los hinduistas probablemente están por completo convencidos de la superioridad intrínseca de sus creencias religiosas. Una mejor reflexión sobre las metafísicas laicas les enseñaría quizá a ganar en modestia y a liberarse de los excesos de sus convicciones.

4. Tales son algunos de los elementos necesarios, en nuestra opinión, para la construcción de una teoría de la cultura tributaria. La construcción de una teoría de la cultura colectiva podría proponerse en términos paralelos,[5] poniendo de relieve la concomitancia entre tres elementos de la realidad social global, a saber: las exigencias de la reproducción social en una sociedad sin clases y sin Estado, el predominio en estas condiciones de una ideología del parentesco y la expresión de la unidad social en lo que se ha dado en llamar las religiones "animistas" (o "regionales"). Estas últimas, por el acento que ponen en el sometimiento a las fuerzas sobrenaturales, y por el lugar más restringido que por ello dan a las exigencias de la razón ¿acaso no traducen simplemente un nivel más elemental de desarrollo de las fuerzas productivas? Lo poco que les preocupa la dimensión humana universal ¿acaso no es la traducción de la fragmentación de las sociedades comunitarias, incapaces en este estadio del desarrollo de superar el horizonte regional?

[5] Samir Amin, *Classe et nation*, Minuit, 1979, cap. II.

2. LA CULTURA DEL CAPITALISMO. EL UNIVERSALISMO TRUNCADO DEL EUROCENTRISMO Y LA INVOLUCIÓN CULTURALISTA

1. Con el Renacimiento da comienzo en sus dos dimensiones la transformación radical que modelará al mundo moderno: la cristalización de la sociedad capitalista en Europa y la conquista del mundo que ésta realiza. Se trata de dos dimensiones inseparables del mismo movimiento. También las teorizaciones que separan estos dos aspectos para privilegiar sólo a uno son por esto no sólo insuficientes y deformantes sino hasta, las más de las veces, en absoluto científicas. Ese mundo nuevo se libera pues de la dominación de la metafísica al tiempo que se ponen los cimientos materiales de la sociedad capitalista. Por esto mismo la revolución cultural del mundo moderno abre la vía a la explosión de los progresos científicos y los pone sistemáticamente al servicio del desarrollo de las fuerzas productivas, a la formación de una sociedad laica, portadora en un futuro de la aspiración democrática. En forma simultánea, Europa toma conciencia del alcance universal de su civilización, ahora capaz de conquistar el mundo.

El mundo nuevo que se construye será por vez primera en la larga historia de la humanidad progresivamente unificado por las reglas fundamentales del sistema económico capitalista, basado en la dominación de la empresa privada, el trabajo asalariado y el libre comercio de productos de esta empresa. Lo será igualmente por el carácter racional de las decisiones que gobiernan no sólo la empresa en cuestión sino la política de los estados y de los partidos que renuncian a dejarse guiar en su elección por la antigua lógica exclusiva del poder para sustituirlo por el predominio del interés económico, que a partir de entonces se convierte en el principio último directamente activo. Formulada en los términos transparentes de los intereses humanos, esta nueva

racionalidad impulsará la gestión democrática, forma suprema de la Razón, al tiempo que por su fuerza conquistadora suscitará la unificación de las aspiraciones hacia cierto tipo de consumo y de organización de la vida social.

En su dimensión cultural, esta revolución se impone en todos los dominios del pensamiento y de la vida social, incluso el de la religión, cuya misión es reinterpretada de acuerdo con las exigencias de la nueva sociedad. ¿Acaso no muestra esta revolución religiosa que el crecimiento metafísico es potencialmente plástico y no constituye una invariante cultural transhistórica? O bien, cómo algunos lo piensan ¿se trata de una potencialidad que sólo poseía el cristianismo?

Sin duda la aspiración a la racionalidad y al universalismo no es producto del mundo moderno. No sólo la racionalidad —sin duda siempre relativa, pero ¿nos hemos salido de esta relatividad?— ha acompañado a toda acción humana desde el origen, sino que también el concepto universal del ser humano, al trascender los límites de su pertenencia colectiva (a una raza, un pueblo, un sexo, una clase social), ya había sido producido por las grandes ideologías tributarias, como ya se ha visto. No obstante, a pesar de esta aspiración, el universalismo había sido potencial, porque ninguna sociedad había llegado a imponerse y a imponer sus valores a escala mundial.

Pero el Renacimiento no es sólo el momento de la ruptura con la ideología tributaria. Es también el punto de partida de la conquista del mundo por la Europa capitalista. La coincidencia entre la fecha de 1493, que es la del descubrimiento de América, y de los comienzos del Renacimiento no es fortuita. Si la época del Renacimiento se impone como la de una ruptura cualitativa para la historia global de la humanidad, es precisamente porque los europeos toman conciencia a partir de esta época de que la conquista del mundo por su civilización es en adelante un objetivo posible. Toman pues conciencia de una superioridad en algunos aspectos absoluta, aun cuando el sometimiento efectivo de otros pueblos exigirá todavía algún tiempo. Ellos trazan los primeros mapas verdaderos del planeta. Conocen todos los pueblos que lo habitan y son los únicos que tienen esta ventaja. Saben que incluso si tal o cual imperio dispone todavía de medios

militares para defenderse, ellos, los europeos, podrán desarrollar medios más poderosos. El eurocentrismo se cristaliza en esta nueva conciencia, a partir de esta época y no antes.

Sabemos hoy que la forma social que se constituye entonces en Europa es nueva, que se le puede analizar en términos de capitalismo. Sabemos hoy que este nuevo modo de organización económica y social llevaba en sí un dinamismo conquistador sin común medida con aquel que podia caracterizar a todas las sociedades anteriores. Sin duda las formas embrionarias del capitalismo (la empresa privada, el intercambio mercantil, el trabajo libre asalariado) existían en la región mediterránea desde mucho tiempo atrás, en particular en sus componentes árabe-islámico e italiano. El sistema mediterráneo que hemos tratado de analizar en las páginas precedentes constituía, de cierta manera, la prehistoria del sistema de la economía-mundo capitalista. Queda por decir que este sistema mediterráneo no dará por sí mismo el salto cualitativo hacia adelante que permita hablar de concreción capitalista acabada. Por el contrario, las fuerzas motrices de la evolución emigrarán de las orillas avanzadas del Mediterráneo hacia las regiones periféricas del noroeste atlántico de Europa para cruzar aquí el Rubicón que separa la prehistoria del capitalismo de su plenitud en su forma acabada. El sistema mundo capitalista se modelará entonces en torno al centro atlántico, marginando a su vez al viejo centro mediterráneo.

Así pues, de alguna manera el capitalismo como sistema mundial potencial no existía mientras no se tenía conciencia de ese poder conquistador que contenía. En el siglo XVIII Venecia ya está organizada sobre las bases del capitalismo. Pero los comerciantes venecianos no sólo no analizan su sociedad en estos términos, sino que ni siquiera suponen que su sistema sea capaz de conquistar al mundo. Durante las Cruzadas cristianas y musulmanas se creen unos y otros detentadores de una fe religiosa superior, pero en este estadio de su evolución —los hechos lo han probado— no pueden imponer a los otros su propia visión del universalismo llevado respectivamente por el cristianismo y el islam. Por eso los juicios de unos no son más "eurocéntricos" de lo que los otros son "islamocéntricos". Dante pudo relegar a Muhoma

al Infierno, lo cual no es un signo de una concepción eurocéntrica del mundo, contrariamente a lo que piensa Edward Saíd.[1] Sólo se trata de un provincionalismo banal, que es otra cosa, porque es simétrico en los dos adversarios.

Maxime Rodinson ha demostrado la diferencia que separa la visión europea medieval del islam —tejida de ignorancia y de temor, pero que no expresa ningún sentimiento de superioridad en términos humanos, dado que la superioridad de su propia fe religiosa sobre la de las otras es evidente— de la arrogancia eurocéntrica de los tiempos modernos.[2] El eurocentrismo ulterior es mucho más que la expresión de ese género de manifestaciones triviales: implica una teoría de la historia universal y, a partir de ella, un proyecto político mundial.

Las cosas se modifican a partir del Renacimiento porque en los europeos se forma una conciencia nueva. Poco importa, entonces, que en este estadio, y durante largo tiempo todavía, esta conciencia no sea la que tenemos hoy en día, es decir que el fundamento de la superioridad de los europeos que efectivamente han conquistado al mundo residía en el modo capitalista de organización de su sociedad. Los europeos de la época no analizan la nueva realidad de esta manera. ¡Bromeando podríamos decir que no sabían que estaban "construyendo el capitalismo"! También atribuyen la superioridad, cuya conciencia han adquirido, a otra cosa, a su "europeidad", a su fe cristiana, a sus ancestros griegos que redescubren en esta época —no por azar— como se verá. El eurocentrismo entero ya está allí. Dicho de otra manera la aparición de la dimensión eurocéntrica de la ideología del mundo moderno precede a la cristalización de las otras dimensiones que definen al capitalismo.

El desarrollo ulterior de la historia de esta conquista del mundo por el capitalismo iba a demostrarnos que aquélla no lograría en absoluto la homogeneización —ni siquiera pro-

[1] Edward Saïd, *L'orientalisme*, París, Le Seuil, 1980.

[2] Maxime Rodinson, *La fascination de l'islam*, Maspero, 1982. Véanse igualmente: Jacques Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, La Haya, Mouton, 1963; Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, La Découverte, 1984, y del mismo autor, *Sémites et antisémites*, Fayard, 1987.

gresiva— de las sociedades del planeta, a partir del modelo europeo. Por el contrario, esta conquista iba a continuar profundizando de etapa en etapa la polarización en el seno del sistema mundo, su cristalización en centros acabados y periferias incapaces de recuperar un retraso evidente que no deja de agravarse, haciendo de esta contradicción del realismo "realmente existente", insalvable en el marco del sistema capitalista, la contradicción principal más explosiva de nuestro tiempo.

2. El mundo nuevo es capitalista, se define y se reconoce a partir de las características de este modo de producción. Pero la ideología dominante que se constituye no puede organizarse en torno a un reconocimiento lúcido de esta naturaleza, so pena de perder su función de legitimación. Admitirlo sería admitir que la sociedad nueva debe a su vez enfrentarse a sus límites históricos reales, hacer hincapié en sus contradicciones internas. Una ideología dominante debe despejar del campo de la visión que inspira este tipo de duda destructora. Necesita consolidarse como ideología basada en "verdades eternas" de vocación transhistórica.

La ideología dominante del mundo nuevo cumplirá pues tres funciones complementarias indisolublemente ligadas. Primero oscurecerá la naturaleza esencial del modo de producción capitalista. En efecto, sustituirá la toma lúcida de conciencia de la alienación economista en la que se basa la reproducción de la sociedad capitalista por el discurso de una racionalidad instrumental transhistórica. En segundo lugar, deformará la visión de la génesis del capitalismo, negándose a considerarlo a partir de una investigación de las leyes generales de la evolución de la sociedad humana, para sustituirla por una doble construcción mítica. Por una parte amplificará las especificidades de la historia llamada europea mientras por otra atribuirá por contraste especificidades opuestas a la historia de otros segmentos de la humanidad. Llegará esta ideología a la conclusión de que el milagro del capitalismo no podía ser sino europeo. En tercer lugar se negará a relacionar las características fundamentales del capitalismo realmente existente (es decir la polarización centros/periferias que le es inmanente) con el proceso de reproducción de este sistema en su dimensión mundializa-

da. Aquí saldrá fácilmente del apuro negándose simplemente a tomar al mundo como unidad de análisis, lo que le permitirá atribuir las desigualdades entre los componentes nacionales que lo constituyen a causas exclusivamente "internas" a los mismos. Reafirmará así sus prejuicios relativos a las especificidades transhistóricas que supuestamente caracterizan a los diferentes pueblos.

La ideología dominante legitima de esta manera a la vez al capitalismo como sistema social y a la desigualdad a escala mundial que lo acompaña. La ideología europea se construirá progresivamente, desde el Renacimiento hasta las Luces del siglo XVIII y hasta el siglo XIX, en torno a la invención de las verdades eternas que exige esta legitimación. El mito cristianófilo, aquel del ancestro griego, la construcción antitética artificial del orientalismo, definen el nuevo culturalismo europeo y eurocéntrico, condenándolo de manera irremediable a rozar su alma condenada: el racismo ineliminable.

El marxismo se constituye en un movimiento contradictorio que es a la vez la prolongación de la filosofía de las Luces y la ruptura con ella. A él se le debe la desmistificación que formula del economismo fundamental de la ideología dominante. Al grado de que en adelante, después de Marx, nadie puede ya pensar como antes de él. No obstante, el marxismo tropezará con límites que siempre tendrá dificultad en superar: heredará cierta percepción evolucionista que le impide desgarrar el velo eurocéntrico del evolucionismo burgués contra el que se subleva. Si esto es así es porque el verdadero desafío histórico al que el capitalismo realmente existente se enfrenta ha sido mal entendido. En su expansión mundial polarizadora, el capitalismo propone una homogeneización del mundo que no puede realizar.

El estancamiento es ahora total. Ahora bien, nuestro mundo contemporáneo reacciona al desafió por medio de una desesperada aceleración del proceso, en una verdadera doble involución culturalista, eurocéntrica y hasta provincialista, en Occidente, "eurocéntrica invertida" en el Tercer Mundo. Más que nunca las exigencias de un universalismo a la altura del desafío imponen un examen crítico de los modos de pensar de unos y otros.

I. LA LIBERACIÓN DE LA METAFÍSICA Y LA REINTERPRETACIÓN DE LA RELIGIÓN

i. El Renacimiento rompe con el pensamiento medieval. El pensamiento moderno toma sus distancias con respecto al de la edad medieval al abandonar la preocupación metafísica dominante. En este sentido, la importancia atribuida a las verdades parciales es sistemáticamente valorizada, mientras la búsqueda del conocimiento absoluto es abandonada a sus aficionados. Por eso se estimularán las investigaciones científicas particulares de los diversos dominios del universo conocido y, como estas investigaciones implican por naturaleza la sumisión a la prueba empírica de los hechos, la ruptura entre ciencia y tecnología será relativizada. De manera simultánea, la ciencia moderna reconoce el valor decisivo de la inducción poniendo término con ello a los extravíos del pensamiento racionalizante confinado a la deducción. Es fácil hoy día ver la relación —evidente— entre esta revisión de la escala de prioridades intelectuales y las exigencias del desarrollo de las fuerzas productivas sobre la base de relaciones de producción capitalista nacientes. La antigua definición de la filosofía —aquella que desde el helenismo hacía de ella sinónimo de metafísica— da paso a una definición totalizadora y hasta ecléctica, que acepta que cualquier reflexión por poco general que sea en lo que concierne ya sea a los sistemas de la lógica que gobierna los fenómenos conocidos o sus reflejos en nuestras racionalizaciones, ya sean éstos los sistemas de valorización estética o moral, y hasta los que se derivan —con riesgo de ser abusivos— de las evoluciones sociales (para hablar de filosofía de la historia), constituyen, al lado de la metafísica que nos hemos abstenido de enviar a un museo, capítulos más o menos separados de la filosofía moderna.

La razón del eclecticismo de estas yuxtaposiciones no se puede encontrar sólo en el oportunismo de la burguesía naciente, cuyo espíritu conciliador con respecto a los poderes establecidos —monarquía absoluta e Iglesia— conocemos. También está el hecho de que la construcción de la metafísica escolástica integraba por una parte la preocupación moral y por la otra la aspiración del saber cosmogónico.

Ahora bien, se trata aquí de dos tendencias profundas, permanentes, inmanentes a la condición humana, y en consecuencia ineliminables. Sin duda, algunas simplificaciones del siglo XIX, época de la burguesía triunfante, habiendo dejado de temer a los maestros del pasado y todavía más a las fuerzas portadoras del futuro, aspiraron a borrar la preocupación moral. El funcionalismo estadunidense se apresuró a reducirla a una expresión trivial e inmediata de las necesidades sociales, que podremos pues analizar "científicamente" y de las cuales se podrá así "liberar" a los individuos por "la educación" (¿o manipularlos?). En cuanto a las cosmogonías, que hacen sonreír, se deja el cuidado de la conservación de su herencia a los astrólogos (que por supuesto jamás han perdido su empleo).

La filosofía europea de las Luces definió el marco esencial de la ideología del mundo europeo capitalista. Esta filosofía se funda en una tradición del materialismo mecanicista que enuncia series unívocas de cadenas de determinaciones causales. La principal de éstas es que la ciencia y la técnica determinan por su progreso (autónomo) el de todos los dominios de la vida social; el progreso técnico impone la transformación de las relaciones sociales. La lucha de clases es eliminada de la historia: es sustituida por una determinación mecánica que se impone como una fuerza exterior, como si fuera una ley de la naturaleza. Este materialismo grosero, que a veces creemos oponer al idealismo, no es en realidad más que su hermano gemelo: son las dos caras de la misma moneda. Que se diga que Dios (la Providencia) guía a la humanidad por el camino del progreso o que es la ciencia la que cumple esta función, viene a ser lo mismo: el hombre consciente, no alienado, las clases sociales, desaparecen del esquema. Por eso la expresión ideológica de este materialismo es con frecuencia religiosa (así sean los francmasones o el Ser Supremo): por eso las dos ideologías se concilian sin problema; en Estados Unidos el materialismo grosero rige el comportamiento social (y su explicación "científica"), en tanto que el idealismo religioso subsiste intacto "en las almas". La ciencia social burguesa jamás ha superado este materialismo grosero, porque es la condición para la repro-

ducción de la alienación que permite la explotación específica del trabajo por el capital. Conduce necesariamente a la dominación del valor mercantil que debe penetrar todos los aspectos de la vida social y someterlos a su lógica. Los temas de la ciencia, la técnica y la organización como ideologías encuentran aquí su lugar. Paralelamente, esta filosofía lleva hasta el absurdo su afirmación original que separa —y hasta opone— al hombre y la naturaleza. Es, en este plano, un "antihinduismo" absoluto (si el hinduismo se define por el hincapié que hace en la unidad hombre-naturaleza). Invita a tratar a la naturaleza como una cosa, incluso a destruirla, amenazando con ello la supervivencia misma de la humanidad, como comienzan a recordarlo los temas de la ecología.

Poco a poco se constituye así un funcionamiento nuevo del mundo de las ideas y de sus relaciones con la sociedad real.

La autonomía de la sociedad civil constituye la primera característica del nuevo mundo moderno, fundada en la separación de la vida económica (oscurecida ella misma por la generalización de las relaciones mercantiles) y del poder político. Tal es la diferencia cualitativa entre el nuevo mundo capitalista y todas las formaciones precapitalistas. Esta autonomía de la sociedad civil funda a la vez el concepto de vida política autónoma (y por tanto de democracia moderna) y el de ciencia social posible. Por primera vez la sociedad aparece regida por leyes exteriores a la voluntad de los hombres y hasta de sus reyes. Esta evidencia se impone de inmediato a nivel de las relaciones económicas y de la evolución que dominan. Por consiguiente, el descubrimiento eventual de estas leyes sociales ya no es, como lo habían sido Ibn Jaldún y Montesquieu, producto de una curiosidad gratuita; se vuelve una urgencia necesaria para la "gestión del capitalismo". No es pues una casualidad si esta ciencia social se construye sobre la base de la economía invasora.

El laicismo es la consecuencia directa de esta autonomización de la sociedad civil, puesto que dominios enteros de la vida social comienzan entonces a concebirse independientemente unos de otros. La necesidad de satisfacer la aspiración metafísica es dejada a la conciencia individual. La religión pierde su condición de fuerza de obligación formal.

Contrariamente a un prejuicio eurocéntrico difundido, el laicismo no es un producto específico propio de la sociedad cristiana que exigía su "liberación" del pesado yugo de la Iglesia. Tampoco es producto del conflicto entre el Estado, "nacional", y la Iglesia, de vocación universal. Porque en la Reforma la Iglesia es precisamente "nacionalizada" bajo su forma anglicana, luterana, etc. Sin embargo, la fusión del Estado con la Iglesia no funda aquí una teocracia nueva, sino un laicismo religioso, si así se le puede llamar. En resumen, el laicismo, aun cuando ha sido combatido por las fuerzas eclesiásticas reaccionarias, no ha desarraigado la fe. Quizá hasta la fortaleció a más largo plazo purificándola de sus envolturas formalistas y mitológicas. El cristianismo de nuestra época —intelectual o no— no tiene ningún inconveniente en aceptar que el hombre desciende del mono y no de Adán.

La autonomía también se apodera de los dominios de la ciencia natural, por un efecto evidente del debilitamiento de la preocupación metafísica.

La necesidad de unificar los campos diversos del conocimiento en una cosmogonía totalizadora se atenúa al grado de repugnar a los espíritus científicos. La filosofía, convertida en filosofía de la naturaleza, se conforma con proponer lo que según ella puede ser la síntesis de los conocimientos del momento, esto es, una síntesis siempre relativa y provisional. Por supuesto ello no impide que la tentación de hacer absoluto lo relativo siga haciendo estragos aquí y allá. La ciencia más avanzada del momento, la más revolucionaria en sus proposiciones (aquella que más modifica las opiniones antiguas y/o que rige los progresos materiales más acentuados), tiende al imperialismo y se anexa los campos de conocimiento más frágiles. Así, sucesivamente la mecánica, Darwin, el átomo, a los cuales se quiere enganchar muy rápidamente —por analogía— la medicina, la política o la vida económica.

La nueva sociedad no por ello es la "felicidad" realizada. Una ola cientificista no puede curar la ansiedad humana como no podía curarla la cosmogonía o la metafísica racionalizante. Además la nueva sociedad sigue siendo una sociedad de clase, es decir de explotación y opresión cotidianas.

La aspiración a "otra sociedad" —la utopía se ha dicho— se vuelve a unir a la preocupación moral ineliminable.

2. Si bien la ideología moderna se ha liberado de la dictadura de la metafísica, no por ello suprime la necesidad religiosa. En efecto, la importancia de la preocupación metafísica ("el hombre es animal metafísico", se podría decir), nos obliga a tomar en consideración la interacción entre el hecho religioso —expresión de esta preocupación— y la evolución social. Sólo podemos hacerlo situándose en un terreno diferente al de la teología, que considera las proposiciones dogmáticas de las religiones como las invariantes que las definen. Por el contrario, las religiones, consideradas en su alcance ideológico, son flexibles y susceptibles de interpretaciones históricas que efectivamente han evolucionado.

Las religiones zanjan dos conjuntos de problemas, las relaciones entre el hombre y la naturaleza y las relaciones entre los hombres. Tienen una doble naturaleza, pues son a la vez la expresión de una alienación antropológica transhistórica y el medio de legitimación de un orden social que está perfectamente determinado por las condiciones históricas.

Las religiones definen de manera diferente, cada una a su modo, la relación hombre-naturaleza, al insistir ya sea en la vocación del hombre de dominar la naturaleza o en la pertenencia de la humanidad a ésta. En el análisis, al hacer demasiado hincapié en este aspecto de la religión, corremos el gran riesgo de los juicios absolutos, como si la respuesta que tal o cual religión diera a esta cuestión constituyera la determinante esencial de la evolución social. De allí los juicios terminantes que conciernen al cristianismo, el islam, el induismo, el budismo, el confucianismo, el taoísmo, el animismo: una concepción religiosa estaría "abierta" al progreso, otra sería un obstáculo al mismo. La experiencia muestra la vanidad de estos juicios que siempre pueden ser vueltos al revés.

En realidad, la plasticidad de las religiones y la adaptación posible de su interpretación en lo que concierne a la concepción de las relaciones entre los hombres que ellas preconizan o justifican, nos invitan a reflexionar sobre el hecho de que las ideologías formadas en un momento de la historia pueden adquirir vocaciones ulteriores muy diferentes

a las de sus origenes. En esta medida las religiones son transhistóricas en el sentido de que pueden perfectamente sobrevivir a las condiciones sociales que determinaron su nacimiento.

En éstas condiciones hacer del cristianismo, del islam o del confucianismo la ideología de la feudalidad o del modo tributario, por ejemplo, parece un error fundamental. Pueden serlo o haberlo sido en una interpretación particular que efectivamente se les ha dado; pero pueden también funcionar como ideología del capitalismo, como el cristianismo efectivamente pasó a serlo en una interpretación nueva de su misión.

En este dominio, el eurocentrismo implica una teleología, a saber, que toda la historia de Europa preparaba necesariamente el nacimiento del capitalismo en la medida en que el cristianismo, considerado como religión europea, supuestamente fue más favorable que las demás religiones a la aparición del individuo y al ejercicio de su capacidad de dominar la naturaleza. En contraste, se pretende entonces que el islam o el hinduismo o el confucianismo, por ejemplo, constituyen obstáculos al cambio social implicado por el capitalismo. Se niega pues su plasticidad en este dominio, ya sea que se le reserve al cristianismo, o hasta que se considere que este último llevaba en sí desde el origen los gérmenes de la progresión capitalista.

Es preciso volver a colocar en ese marco de análisis la revolución que ha realizado el cristianismo, que no se podría calificar como "revolución burguesa". Desde luego respondiendo a una necesidad de cuestionamiento metafísico, la fe religiosa trasciende los sistemas sociales. Sin embargo la religión es también y en forma simultánea el producto social concreto de las condiciones que determinaron su constitución. Las fuerzas del progreso que aceptan y hasta exigen el cambio social ponen el acento —cuando les preocupe salvar la fe— en el primero de estos aspectos y relativizan el segundo mediante la libre interpretación de los textos. El cristianismo, enfrentado al nacimiento del pensamiento moderno, hizo esta revolución. Se separó de la escolástica medieval.

De hecho, la formación de la ideología del capitalismo ha pasado por diferentes etapas: la primera fue la adaptación

del cristianismo, notablemente con la Reforma. Pero ese momento no representó más que una primera etapa, limitada a ciertas zonas del área cultural europea. Dado que el desarrollo del capitalismo fue precoz en Inglaterra la revolución burguesa revistió allí una forma religiosa, por tanto particularmente alienada. Dueña del mundo real, la burguesía inglesa no sintió la necesidad de desarrollar una filosofía; podía conformarse con un empirismo que correspondía al materialismo grosero, suficiente para asegurar el desarrollo de las fuerzas productivas. El desarrollo de la economía política inglesa, alienada, tenia como contrapartida este empirismo que hacía las veces de filosofía. Sin embargo el protestantismo no cumplió las mismas funciones en el continente europeo, debido a que el desarrollo del capitalismo no estaba suficientemente maduro. La segunda ola de la formación de la ideología capitalista se expresó pues más directamente en términos filosóficos y políticos. Así pues, ni el protestantismo ni el catolicismo aparecen como la ideología específica del capitalismo.

Habrá que esperar largo tiempo para que esta ideología específica se despoje de las formas anteriores que habían asegurado el paso al capitalismo. La alienación economista es su contenido. Su expresión —la oferta y la demanda consideradas como fuerzas externas que se imponen a la sociedad— traduce su naturaleza mistificada y mistificante. Llegada a a este estadio de su elaboración, la ideología del capitalismo abandona sus formas anteriores, o las vacía de su contenido.

Agreguemos algunas observaciones complementarias a estas proposiciones concernientes a la flexibilidad potencial de las religiones, partiendo de la experiencia histórica del cristianismo y de sus relaciones con la sociedad europea.

Primera observación: la tesis propuesta aquí no es la de Weber, sino la de un Weber "en mejor condición", para utilizar la expresión consagrada por la observación de Marx a propósito de Hegel. Weber piensa al capitalismo como producto del protestantismo. Aquí por el contrario se dice que la sociedad transformada por las relaciones de producción capitalista nacientes está obligada a poner en tela de juicio la construcción ideológica tributaria, aquella de la escolástica medieval. Es entonces el cambio social real el que ocasiona el del campo de las ideas, crea las condiciones para la aparición de las ideas del Renacimiento y de la filosofía moderna, así como impone la reafirmación de la fe religiosa y no a la inversa. Sin duda la cristalización de la nueva ideología dominante tomará dos o tres siglos para completarse, o sea el tiempo de la transición mercantilista del siglo XVI al XVII. Con la economía política inglesa el paso decisivo será dado en el momento mismo en que —no es una casualidad— la revolución industrial y la Revolución francesa hacen triunfar al poder burgués y se inicia la generalización del salariado. El centro de gravedad de la preocupación dominante se desplaza entonces de la metafísica a la economía. La ideología economista se convierte en el contenido de la ideología dominante: más exactamente, el economismo se convierte en el contenido de la ideología dominante. ¿Acaso no cree el hombre de la calle —hoy más aún que ayer— que su suerte depende de esas "leyes de la oferta y la demanda" que deciden los precios, el empleo y el resto, así como la Providencia de los tiempos anteriores?

Segunda observación: la revolución religiosa toma sus caminos propios. No es la expresión lúcida de una adaptación a los nuevos tiempos, y menos aún la obra de profetas cínicos y hábiles. Lutero reclama "el regreso a las fuentes". Es decir que él interpreta la escolástica medieval como una "desviación" (un término siempre apreciado en el debate ideológico). No propone "superarla" sino "borrarla" para "restaurar la pureza" —mítica— de los orígenes. Esta ambigüedad en las formas de expresión de la revolución religiosa no es circunstancial y privativa del caso concreto en cuestión. La naturaleza misma de la necesidad metafísica a la que responde la fe religiosa implica siempre esta forma desviada de la adaptación de ésta a las exigencias de la época. Al mismo tiempo, la ambigüedad de la revolución burguesa en el plano de la sociedad real —esta revolución destrona al poder tributario, pide ayuda al pueblo para hacerlo, pero para explotarlo mejor en las formas nuevas del capitalismo— entraña la agitada coexistencia de la "Reforma burguesa" y de las "herejías populares" (por lo demás los términos son indicativos).

Tercera observación: quizá en nuestros días asistimos al

nacimiento de una segunda revolución en el cristianismo. Con ello queremos decir que la interpenetración de los textos y de las creencias que la teología de la liberación está en vías de construir parece ser la adaptación del cristianismo al mundo socialista del mañana. No es una casualidad el que esta teología de la liberación se anote sus éxitos mayores en las periferias cristianas del mundo contemporáneo —América Latina, Filipinas— y no en los centros avanzados.

II. LA CONSTRUCCION DEL CULTURALISMO EUROCÉNTRICO

1. La ideología moderna no se construyó en el éter abstracto del modo de producción capitalista puro. La conciencia misma de la naturaleza capitalista de este mundo moderno es relativamente tardía, dado que fue producida por el movimiento obrero y socialista precisamente a través de su crítica de la organización social del siglo XIX, culminando con su expresión marxista. Cuando surgía esta conciencia, la ideología moderna ya tenía tres siglos de historia atrás, desde el Renacimiento hasta las Luces. Se expresó entonces como ideología propiamente europea, racionalista y laica, invocando un alcance universalista nuevo. La crítica socialista, lejos de obligar a esta ideología a tomar una mejor medida de su alcance histórico y de su contenido social verdaderos, por el contrario obligó a la ideología burguesa a partir del siglo XIX a reforzar sus proposiciones culturalistas, en respuesta a su impugnación por parte de sus adversarios sociales. La dimensión eurocentrista de la ideología dominante adquiere así mucho más relieve.

El culturalismo dominante ha inventado pues un "Occidente de siempre", único y singular desde su origen. Esta construcción, arbitraria y mítica, imponía en forma simultánea la construcción también artificial de las "otras" (los "Orientes" o "el Oriente") sobre bases igualmente míticas, pero necesarias para la afirmación de la preeminencia de los factores de continuidad sobre el cambio. La tesis culturalista eurocéntrica propone una filiación "occidental" bastante

conocida —la Grecia antigua, Roma, la Europa cristiana feudal y luego capitalista— que constituye una de las ideas corrientes entre las más populares. Los libros de la escuela elemental y la opinión general cuentan tanto —y aún más— como las tesis eruditas que se emplean para justificar la filiación de la cultura y de la civilización europea en cuestión. Esta construcción, así como la de la antítesis que se le opone ("el Oriente"): *i*) separa a la Grecia antigua del medio verdadero en cuyo seno se desarrolló, que es precisamente "el Oriente", para anexar arbitrariamente el helenismo a la europeidad; *ii*) no logra tomar sus distancias con respecto a una expresión racista de la base fundamental sobre la que supuestamente se construyó la unidad cultural europea en cuestión; *iii*) pone el acento en el cristianismo, anexado también él, arbitrariamente, a la europeidad e interpretado como el factor principal de la permanencia de la unidad cultural europea, de conformidad con una visión idealista no científica del fenómeno religioso (que es la visión mediante la cual la religión se afirma a sí misma, la manera mediante la cual se ve a sí misma); *iv*) de forma paralela perfectamente simétrica, el Oriente inmediato y los Orientes más lejanos se construyen de la misma manera sobre cimientos en parte racistas y en parte establecidos en una visión inmutable de las religiones.

Los cuatro elementos indicados más arriba se combinan con fórmulas variables según las épocas, las modas y los autores. Pero el eurocentrismo no es una teoría social propiamente dicha que integre sus diferentes elementos en una visión global y coherente de la sociedad y de la historia. Se trata de un prejuicio que actúa como una fuerza deformante en las diversas teorías sociales propuestas. Ese prejuicio eurocéntrico echa mano de la reserva de elementos identificados, reteniendo uno y rechazando otro según las necesidades de la ideología del momento. Sabemos por ejemplo que la burguesía europea durante mucho tiempo desconfió —y hasta despreció— al cristianismo, y por ello amplificó el mito griego. En el examen subsiguiente de los cuatro elementos constitutivos de las diferentes deformaciones eurocéntricas veremos cómo se ha hecho hincapié unas veces aquí otras veces allá.

2. El mito del ancestro griego ha cumplido una función esencial en la construcción eurocéntrica. Se trata de un argumento emocional construido artificialmente para evitar la pregunta verdadera (¿por qué el capitalismo apareció en Europa antes que en otras partes?) sustituyéndolo en la panoplia de las falsas respuestas por la idea de que la herencia griega predisponía a la racionalidad. Según ese mito Grecia sería la madre de la filosofía racional, en tanto que "el Oriente" jamás habría logrado superar la metafísica. Partiendo de ese punto de vista, la exposición de la historia del pensamiento o de la filosofía llamados occidentales (que suponen por tanto otros pensamientos y filosofías esencialmente diferentes, que serán llamados orientales) comienza siempre en el capítulo de la Grecia antigua, a propósito de la cual el acento se pone en la variedad y los conflictos de las escuelas, el nacimiento de un pensamiento libre de restricciones religiosas, el humanismo, el triunfo de la razón (es el milagro) sin referencia al "Oriente" —cuya contribución al pensamiento helénico supuestamente es nula. Estas cualidades del pensamiento griego son retomadas por el pensamiento europeo, a partir del Renacimiento, para alcanzar su plenitud en las filosofías modernas. Los dos mil años que separan a la antigüedad griega del Renacimiento europeo son considerados una larga y brumosa transición, incapaz de superar el pensamiento griego antiguo. El cristianismo, que se constituye y conquista a Europa durante esta transición, aparece primero como una ética poco filosófica, él mismo enredado durante largo tiempo en querellas dogmáticas poco satisfactorias para el espíritu. Hasta que integra —con la escolástica de la Edad Media tardía— el aristotelismo recuperado, y a partir del Renacimiento y de la Reforma se libera de sus orígenes y la sociedad civil se libera de su monopolio del pensamiento. La filosofía árabe-islámica es tratada como si no hubiera tenido más función que la de trasmitir la herencia griega al Renacimiento. Además según esta visión dominante, el islam no fue más allá de la herencia helénica y, cuando lo intentó, lo hizo mal.

Esta primera construcción, cuyos orígenes se remontan al Renacimiento, ha cumplido una función ideológica esencial en la formación del honesto hombre burgués, liberado de los

prejuicios religiosos de la Edad Media. Tanto en la Sorbona como en Cambridge, las generaciones sucesivas del prototipo de la élite burguesa se han alimentado de ese respeto por Pericles, reproducido hasta en los libros de la escuela elemental. Sin duda hoy ya no se hace hincapié con tanto vigor en el ancestro griego. Quizá la razón sea simplemente que la construcción capitalista acabada ha adquirido tal confianza en sí misma que en adelante puede prescindir de la legitimación argumentada. En esta perspectiva la democratización de la enseñanza ha atenuado las distinciones de los tiempos pasados entre la élite culta en el helenismo y el pueblo ignorante.

Ahora bien, esta construcción es perfectamente mítica. Martin Bernal lo ha demostrado al describir la historia de lo que él llama "la fabricación de la Grecia antigua".[3] Recuerda que los griegos antiguos eran totalmente conscientes de su pertenencia al área cultural del antiguo Oriente. No sólo sabían reconocer lo que habían aprendido de los egipcios y de los fenicios, sino incluso no se veían como el "anti-Oriente" bajo los rasgos del cual los presenta el eurocentrismo. Por el contrario, los griegos se atribuían antepasados egipcios, quizá míticos, pero esto poco importa. Bernal demuestra que la "helenomanía" del siglo XIX estuvo inspirada por el racismo del movimiento romántico, cuyos arquitectos además son frecuentemente los mismos que según los descubrimientos de Saïd inspiraron el orientalismo. Él demuestra cómo la "deslevantinización" de la Grecia antigua impuso a los lingüistas dudosas acrobacias. En efecto, la lengua griega tomó la mitad noble de su vocabulario al egipcio y al fenicio. No obstante, las corrientes dominantes de la lingüística inventaron un misterioso "prototipo" por el que sustituyen el préstamo oriental, salvaguardando así un mito apreciado por el eurocentrismo, el de la "pureza aria" de Grecia.

La ruptura Norte-Sur a través del Mediterráneo, de la cual se ha visto que sólo tardíamente sustituyó a la ruptura

[3] Martin Bernal, *Black Athena, The Afro Asiatic Roots of Classical Civilisation*, vol. I, *The Fabrication of Ancient Greece*, 1785-1895, Londres, Free Association Books, 1987.

Este-Oeste, es pues proyectada artificialmente hacia atrás. Esto a veces da resultados divertidos. Cartago es una ciudad fenicia: por lo tanto será clasificada como "oriental" y el combate Roma-Cartago prefigurará la conquista del "Oriente-magrebino" (una curiosa contradicción en los términos dado que en árabe Magreb significa Occidente), por parte de la Europa colonialista. De las pretenciosas obras de los apóstoles de la conquista colonial francesa, antiguos o modernos (ya que la "revisión" de la autocrítica anticolonialista de después de la segunda guerra mundial está de moda),[4] a los discursos musolinianos y a los manuales todavía en uso en toda Europa, esta discrepancia Norte-Sur es sugerida como permanente, evidente, inscrita en la geografía (y por tanto —por abuso deductivo implícito— en la historia). La anexión de Grecia a Europa, decretada una primera vez por los artistas y los pensadores del Renacimiento, luego olvidada durante los dos siglos de la expansión otomana que siguen, decretada de nuevo por Byron y Hugo (el niño griego) en el momento en que, con el reflujo de "el hombre enfermo" se dibuja la perspectiva del reparto de sus despojos por los imperialistas en ascenso, es finalmente coronada por la decisión de la Comisión Económica Europea contemporánea al hacer de Atenas la "capital cultural" de Europa. Es divertido señalar que este homenaje se produce en el momento mismo en que por los efectos del mercado común de capitales, los últimos vestigios de una identidad helénica, están en vías de desaparecer, entre otras cosas, bajo la afluencia de turistas, portadores del modelo unificador de la cultura de masas estadounidense.

Así pues, no se trata de reducir ni un ápice la importancia del "milagro griego", que se sitúa en la filosofía de la naturaleza —el materialismo espontáneo de los orígenes. Pero una vez más este avance, perdido luego en la inmovilización metafísica ulterior, para no ser redescubierto sino hasta los tiempos modernos, es producto del retraso de Grecia que asegura la transición del modo comunitario al modo tributa-

[4] Se podría dar como ejemplo de estas revisiones a la "Faurisson", la obra de Michel Leroy (*L'Occident sans complexe*, Club de l'Horloge, 1987) comentada por André Laurens en *Le Monde* del 28-29 de junio de 1987.

rio. Marx, cuya intuición era con frecuencia extremadamente aguda y adelantada con respecto a las teorizaciones posibles de su tiempo, atribuye nuestra simpatía por la antigüedad griega al hecho de que nos recuerda "nuestra infancia" (la de la humanidad entera y no la de Europa); y Engels jamás dejó de manifestar una simpatía análoga no sólo para con los "bárbaros" de Occidente, sino también para con los iroqueses y otros indígenas de América del Norte, recuerdos de nuestra infancia aún más lejana. Más tarde, muchos antropólogos —europeos, pero no eurocentristas a ese respecto— sintieron la misma atracción por otros pueblos llamados "primitivos", sin duda por la misma razón.

3. No obstante el Renacimiento está alejado de Grecia por los quince siglos de la historia medieval. ¿Cómo y sobre qué basan, en tales condiciones, la pretendida continuidad de la aventura cultural europea? El siglo XIX inventó para ello la hipótesis racista. Transponiendo los métodos de la clasificación de las especies animales y del darwinismo, de Linné, Cuvier y Darwin a Gobineau y Renan, las "razas" humanas supuestamente heredan caracteres innatos cuya permanencia trasgrede las evoluciones sociales. Según esta óptica esas predisposiciones de tipo psicológico dan, en gran medida, origen a las evoluciones sociales divergentes. La lingüística, ciencia nueva en construcción en la época, inspirándose para la clasificación de las familias de lenguas en el método de la ciencia de las especies, asocia así los pretendidos caracteres específicos de los pueblos a los de sus lenguas.

Desde luego, una construcción ideológica de este género implicaba la edificación simultánea de los términos del contraste que se afirma.[5] La oposición pueblos y lenguas indoeuropeas/pueblos y lenguas semitas (hebreos y árabes) erigida pomposamente en dogma que según se pretende está científicamente establecida y es indiscutible constituye uno de los mejores ejemplos del tipo de elucubraciones necesarias al eurocentrismo. Se podrían multiplicar las citas en este dominio, concernientes al gusto innato por la libertad, el espíritu libre y lógico de unos en contraste con la predisposición al servilismo y la falta de rigor de otros, etc., como

[5] Cf. nota 1.

aquellas concernientes a la afirmación de Renan del carácter "monstruoso e inacabado" de las lenguas semíticas por oposición a la "perfección" indoeuropea. El eurocentrismo deduce de manera directa de estas premisas el contraste entre filosofías orientales que según se afirma están enteramente volcadas hacia la "búsqueda de lo absoluto" y las del "Occidente", humanistas y científicas (Grecia antigua y Europa moderna). Se trasladan al dominio de la religión las conclusiones de la tesis racista. En efecto el cristianismo, como el islam y las demás religiones, forzosamente es también una búsqueda de lo absoluto. Por añadidura, el cristianismo también nació entre los orientales antes de conquistar el Occidente. Nos vemos entonces conducidos a proponer diferencias sutiles pero pretendidamente fundamentales que permiten hablar del cristianismo y del islam en tanto tales, más allá de su interpretación histórica y la evolución de ésta, como si estas realidades religiosas tuvieran por sí mismas cualidades permanentes que trascienden la historia. Es divertido señalar que esos supuestos caracteres intrínsecos de los pueblos son asociados a diversas ideas preconcebidas que han ido cambiando con la moda. En el siglo XIX se construye la pretendida inferioridad de los orientales semitas sobre su supuesta "sexualidad desbordante" (luego se trasladó esta asociación a los pueblos negros). Hoy día, con ayuda del psicoanálisis, ¡se atribuyen los mismos defectos de los orientales a una "represión sexual", particularmente fuerte! En la misma ocasión —el lector ciertamente lo habrá notado— se daba al viejo prejuicio del antisemitismo europeo la apariencia de seriedad científica amalgamando a judíos y árabes.

La tesis racista del contraste Europa-Oriente semítico debía ser prolongada por una serie de tesis análogas, calcadas sobre el mismo modelo de razonamiento, para hacer resaltar oposiciones similares entre los europeos por una parte y los demás pueblos no europeos (negros y asiáticos) por la otra. Pero por ello también el fundamento "indoeuropeo" identificado en el plan lingüístico perdía su fuerza probatoria. En efecto los indios —despreciados por su subdesarrollo y por haber sido conquistados— hablan las lenguas indoeuropeas. Progresivamente se iba pues de un racismo genético (es decir explicado por la biología) hacia un racismo "geográfico" (es decir explicado por los caracteres adquiridos y trasmisibles, siendo estos mismos producidos por el ambiente geográfico). Asimilado por la opinión común, el prejuicio del determinismo geográfico en gran parte compartido por los hombres políticos y los dirigentes no adquiere por ello ningún valor científico. De visita por Europa durante el siglo XIII, en aquel entonces más atrasada en relación con el mundo islámico, el viajero árabe Ibn Batuta —ignorando que posteriormente la historia le propinaría tremendo chasco— ¡atribuía ese atraso simplemente al clima europeo poco hospitalario! Evidentemente el argumento contrario no es más válido.

Los juicios de este tipo, que atribuyen a un pueblo o a un grupo de pueblos caracteres calificados más o menos de permanentes y considerados elementos pertinentes para explicar su estado y su evolución, siempre proceden del mismo método superficial que consiste en sacar conclusiones totalizantes a partir de un detalle. Su fuerza depende en gran parte del detalle elegido que, cuando es exacto y reconocido, gana la convicción e inspira la conclusión totalizadora. Un análisis más serio debe plantear otras preguntas. Ante todo invertir la pregunta: el carácter presuntamente reconocido ¿es la causa o la consecuencia de un estado y de una evolución? Luego cuestionar el grado de pertinencia del fenómeno en cuestión que podría no ser más que una simple forma de expresión de una realidad más compleja y flexible. Observemos que este modo de razonamiento no es exclusivo de la justificación eurocéntrica general. Cuántos discursos sobre el carácter de los franceses, los ingleses o los alemanes no se sitúan igualmente fuera del tiempo y del condicionamiento social preciso.

La identidad de la "europeidad" construida de tal manera fijando sus distancias en relación con las de los "otros", una y otras igualmente míticas, requiere casi fatalmente a su vez el refinamiento de la investigación de les caracteres de esa europeidad entre los propios europeos. Cada nación aparece aquí más o menos próxima o alejada de este "modelo tipo". De esta manera toda la clase dirigente e intelectual británica se expresa a través de lord Cromer, quien juzga espontánea-

mente —como si se tratara de una evidencia— que los ingleses y los alemanes (en ese orden) son más "europeos" que los franceses y los otros latinos (asegurando estos últimos la transición con los árabes y los negros) o los rusos "semiasiáticos", y evidentemente son "superiores" a ellos. Hitler no hará otra cosa más que invertir el orden de las precedencias entre ingleses y alemanes para conservar el resto del discurso. ¡Siempre es uno el don nadie de alguien más!

Sin duda la forma más primitiva de la expresión racista está hoy día algo devaluada. El racismo genético atribuye a los caracteres biológicos —algunas veces llamados "raciales"— la virtud de crear la diversidad cultural y de jerarquizar las cualidades. Desde el siglo XIX hasta Hitler, Europa hasta en sus medios cultos ha bebido en la fuente de tales necedades. Pero una forma atenuada del racismo atribuirá al condicionamiento de la geografía y la ecología efectos transociales duraderos. Más atenuado aún, el racismo cultural no niega que el individuo, sea del origen que sea, es maleable y capaz entonces de asimilar otra cultura: el niño negro educado en Francia llega a ser francés.

4. Las evoluciones más recientes —posteriores a la segunda guerra mundial— han contribuido ciertamente a reforzar la convicción de una identidad europea común y han reducido el acento puesto anteriormente en los contrastes entre las naciones europeas. En forma simultánea el racismo —notablemente el genético— perdió el prestigio científico que en un principio había tenido en los medios cultos. La identidad colectiva europea debía encontrar entonces una nueva formulación de sus fundamentos. La pertenencia a la cristiandad debía casi fatalmente ofrecer una salida a esta doble crisis de los nacionalismos europeos rivales y del racismo. En mi opinión la renovación cristiana que caracteriza a nuestra época es, al menos en parte, la respuesta inconsciente a esta situación.

No obstante, para que la cristiandad se convierta en el fundamento de la identidad europea, es preciso adoptar con respecto a ella un método totalizador y ahistórico que permita poner el acento en supuestas constantes que la caracterizarían y hasta la opondrían a las demás religiones y filosofías, islam, hinduismo, etc. Hay que optar en favor de

un presupuesto teórico según el cual estas constantes serían pertinentes, en el sentido de que ellas constituirían el eje de la explicación de las evoluciones sociales comparadas.

Esta elección subyacente del cristianismo como fundamento de la europeidad plantea evidentemente espinosas cuestiones a la teoría social en general y a la construcción eurocéntrica en particular. Dado que el cristianismo no nació a orillas del Loira o del Rhin necesita reintegrar su pensamiento de origen —oriental por el medio en el que se forma— en la teleología occidentalista. Hay que hacer de la Santa Familia y de los padres de la Iglesia egipcios y sirios, europeos antes que nada. La Grecia antigua no cristiana debe igualmente ser reintegrada en la descendencia de los antepasados, acusando el supuesto contraste entre ella y el antiguo Oriente con quien comparte la civilización y de manera complementaria inventar una comunidad capaz de asociar mentalmente a estos griegos civilizados y a los europeos entonces bárbaros. El meollo del racismo genético es entonces totalmente ineliminable. Pero sobre todo la especificidad cristiana debe ser aumentada y engalanada en virtudes particulares y exclusivas dando cuenta, por simple teleología, del surgimiento de la superioridad occidental y de su conquista de los demás. Esta construcción eurocéntrica se basa pues en una interpretación de la religión semejante a la de todos los fundamentalismos religiosos. Sin embargo, Occidente se ve así y se define a sí mismo como cristiano (la civilización occidental y cristiana, se dice).

De manera simultánea, Occidente se ve como prometeico por excelencia en contraste sobre todo con las demás civilizaciones. Ante la grave amenaza de una naturaleza poco dominada, la humanidad primitiva no habría tenido alternativa más que entre dos actitudes: enfrentarse a la naturaleza o negarla. Se dice que el hinduismo, por ejemplo, eligió la primera actitud que, al reducir al hombre a ser una parte de la naturaleza, le hace tolerable su impotencia. Por el contrario, el judaismo y luego sus herederos cristianos e islámicos proclamaron la separación del origen del hombre y de la naturaleza, la superioridad del hombre —imagen de Dios— y el sometimiento de la naturaleza, privada de alma y reducida a ser el objeto de la acción del hombre. Potencialmente esta

tesis contenía el desarrollo de una búsqueda sistemática de la domesticación de la naturaleza; pero en el primer estadio de los orígenes de las religiones semitas, esta proclamación sólo es ideal y, a falta de medios reales de acción sobre la naturaleza, el llamado se dirige a un Dios protector. El cristianismo heredó esta elección decisiva, aunque su crecimiento en el seno de una sociedad compleja, avanzada y en crisis, lo haya conducido a desarrollar considerablemente la segunda dimensión de la religión, la que concierne a las relaciones sociales. Pasará lo mismo con el islam, sobre todo porque tendrá la responsabilidad de organizar un nuevo imperio.

La tesis en cuestión contiene una parte de verdad puesto que la civilización capitalista es evidentemente prometeica. Pero Prometeo es griego, no cristiano. Lo que la tesis eurocéntrica llama judeo-cristiano pasa por alto lo que nosotros queremos poner de relieve, a saber que en la síntesis helenística la aportación griega se sitúa precisamente en este plano: la filosofía de la naturaleza exige una actitud de acción sobre la naturaleza, en contraste con la metafísica que inspira una actitud de repliegue pasivo sobre sí mismo. Desde este punto de vista, la metafísica cristiana, o islámica, no es fundamentalmente diferente a la del hinduismo, por ejemplo. La aportación egipcia en la construcción helenística (en sus versiones sucesivas incluso hasta el islam) reside en el acento que se pone en la responsabilidad moral de los individuos. Sin embargo, el cristianismo está más marcado, de cierta manera, por este último aporte, que desarrolla en una ética universalista que pone el acento en el amor a los seres humanos y a Dios, de lo que pudiera estarlo por el prometeísmo helenístico, olvidado en la larga transición feudal del Occidente cristiano para no reaparecer verdaderamente sino con el Renacimiento. En el islam, por el contrario, puesto que la civilización árabe-islámica de la gran época está más adelantada que la del feudalismo occidental, las dos aportaciones se mantienen en equilibrio.

Una última observación en lo que respecta al velo ideológico a través del cual se mira a Europa: el cristianismo en cuestión por el que se define es, como el helenismo y el islam, oriental en su origen. Pero el Occidente se lo ha apropiado. Al punto que en la imaginería popular la Santa Fami-

lia es rubia... Poco importa. Esta apropiación no sólo es perfectamente legítima, sino que incluso se ha revelado fecunda. En correlación con el carácter periférico del modo de producción feudal, la interpretación periférica del cristianismo apropiado ha revelado ser notablemente flexible, requiriendo rápidamente su rebasamiento capitalista.

5. "El orientalismo" no es la suma de las obras de los especialistas y eruditos occidentales que han estudiado las sociedades no europeas, precisión necesaria para evitar los malentendidos y las disputas. Hay que entender por ese término la construcción ideológica de un "Oriente" mítico, cuyos caracteres son tratados como invariantes definidas simplemente por oposición a los caracteres atribuidos a "Occidente". La imagen de esta "inversión" constituye un elemento esencial del eurocentrismo. Ahora bien, Edward Saïd demostró que esta construcción era definitivamente real y dominante. La precisión de la argumentación que propuso sobre este tema nos dispensa de reproducir aquí su exposición detallada.[6]

Convertida en capitalista y conquistadora, Europa se concedió el derecho de representar a los demás —particularmente al "Oriente"— y hasta de juzgarlos. Este derecho no es discutible en sí mismo, so pena de caer en el provincialismo. Se debe incluso ir más lejos. Es un hecho que "Oriente" no era capaz entonces de representarse a sí mismo con la misma fuerza que podían hacerlo los europeos armados del pensamiento burgués. Los chinos del Imperio de Confucio, los árabes del califato abasida, así como los europeos de la Edad Media, no podían analizar su propia sociedad más que con los instrumentos conceptuales de los cuales disponían, definidos y limitados por su propio desarrollo.

Pero la representación que la Europa capitalista hace de los otros está a su vez limitada por la naturaleza del desarro-

[6] Nos remitiremos aquí al libro de Edward Saïd (*L'Orientalisme*, Le Seuil, 1980) del que he tomado numerosas citas en el texto siguiente, particularmente en lo que concierne a su crítica de Renan sobre la cuestión de las lenguas semíticas (p. 169), las divagaciones del orientalismo concernientes a la sexualidad oriental (p. 219), sus conclusiones totalizadoras a partir de detalles (p. 286), la cita racista de lord Cromer (p. 243). Ello no excluye la crítica del método de Saïd (cf. nota 1).

llo capitalista. Éste es, en efecto, polarizante: transformó Europa (después América del Norte y Japón) en centros del sistema y redujo a las otras regiones al estado de periferias. La representación de los demás continúa siendo el reflejo de esta polarización, un modo de justificación de aquélla. Lo que se debe reprochar al orientalismo es simplemente el haber producido juicios falsos. La primera tarea, para quien desea construir un universalismo verdadero, será la de detectar sus errores para llegar hasta las raíces de su origen.

La crítica del orientalismo que nos propone Edward Saïd presenta sin embargo el defecto de no haber ido más lejos en ciertos aspectos y de haber llegado demasiado lejos en otros. No demasiado lejos en la medida en que el autor se conforma con denunciar el prejuicio eurocéntrico sin proponer positivamente otro sistema de explicación de los hechos de los cuales es preciso informar. Demasiado lejos en la medida en que considera que el eurocentrismo caracterizaba ya la visión de los europeos de la Edad Media. Este error de Saïd, del que ya se ha dicho que Maxime Rodinson lo había corregido de antemano distinguiendo las visiones europeas antiguas del Oriente islámico de las del eurocentrismo triunfante del siglo XIX, ilustra el peligro que entraña la trivialización del concepto de eurocentrismo. Demuestra también que Saïd no se ha liberado del defecto del provincialismo, lo cual lleva a Sadek Jalal El Azm a calificar su análisis de "orientalismo invertido".[7]

Como complemento al derecho de los europeos de analizar a los demás está el derecho igual de los otros de analizar Occidente. El derecho universal al análisis y a la crítica implica algunos de los peligros cuyo riesgo hay que asumir. No sólo el riesgo de equivocarse, por ignorancia o por una insuficiencia conceptual cuyo rebasamiento es y seguirá siendo siempre relativo. También existe el riesgo de no saber tomar la medida exacta de las diversas sensibilidades, y a partir de allí meterse en falsos debates donde la polémica oculta la incomprensión mutua y obstaculiza el avance de las ideas.

La dimensión cultural de las proposiciones hechas por

[7] Sadek Jalal El Azm, *L'orientalisme et l'orientalisme inversé* (en árabe, Beirut, 1981).

unos y otros se presta a este género de peligro. Si nos colocamos en el terreno de la realidad social que intentamos comprender y analizar, corremos el riesgo de chocar con convicciones situadas en otro terreno, por ejemplo el de la fe religiosa. Si queremos avanzar en el proyecto del universalismo necesario, hay que saberlo y aceptarlo. Colocados en el terreno de la realidad social, tenemos el derecho (y el deber) de analizar los textos, aunque éstos sean considerados sagrados, de precisar las interpretaciones que de ellos han hecho las sociedades, así como se analizan filosofías profanas. Tenemos el derecho y el deber de situar las analogías y las diferencias, de sugerir los orígenes y las inspiraciones, de identificar las evoluciones. Estoy persuadido de que la fe de unos y de otros no será quebrantada: por definición, en efecto, la fe responde a necesidades a las que la ciencia se niega a dar respuesta.

Edward Saïd, por ejemplo, deplora que algunos orientalistas europeos hayan comparado al islam con la herejía de los arios en el cristianismo.[8] El análisis de las religiones propuesto por las ciencias sociales no es el de la teología, así sea comparativo. Evidentemente todavía hay que saber si la comparación en cuestión es una reducción plausible, argumentada, o si es errónea. Falta demostrarlo en el terreno de la ciencia, que considera a la religión como un hecho social. En su estudio sobre el chiismo y el sufismo, el egipcio musulmán créyente Kamel Mustafá El Chibi analiza, sin mayor problema, las interpenetraciones entre el islam, el cristianismo y las demás religiones de Oriente.[9] Al negar el derecho de hacerlo, Saïd cae, en mi opinión, en el defecto de provincialismo.

6. La exposición precedente relativa a la construcción de los elementos constitutivos del culturalismo eurocéntrico nos permite ahora situar mejor la naturaleza y el alcance de este complejo fenómeno.

Al imponerse a escala mundial, el capitalismo nacido en Europa creó una exigencia de universalismo tanto en el plano del análisis científico de la sociedad (es decir del descu-

[8] Edward Saïd, *op. cit.*, pp. 80-83.

[9] Kamel Mustafá El Chibi, *Chiisme et soufisme* (en árabe, Beirut y El Cairo, 1982).

brimiento de leyes que gobiernan su evolución) como en el de la elaboración de un proyecto humano capaz de superar los límites históricos. La ideología y la cultura dominantes producidas por el capitalismo ¿están en condiciones de responder a este desafío? Para responder a esta pregunta evidentemente es necesario haber descubierto previamente los axiomas y los teoremas en los que se basa esta ideología, desprender sus corolarios en todos los dominios del pensamiento social, de la imagen del sistema mundial contemporáneo que inspira (el "subdesarrollo" y las "estrategias del desarrollo") a las concepciones de la historia universal, así como es preciso situar con exactitud la naturaleza de los límites históricos y de las contradicciones del sistema.

La ideología y la cultura dominantes del sistema capitalista no son reducibles sólo al eurocentrismo. Éste no es más que una dimensión de la ideología dominante, pero una dimensión que se ha desarrollado como un cáncer invasor, haciendo retroceder lo esencial —es decir el economicismo— a los repliegues ocultos del cuerpo obeso que ha creado. El eurocentrismo ha sustituido la explicación racional de la historia por seudoteorías parciales y yuxtapuestas, a veces hasta contradictorias, pero que funcionan admirablemente como complemento unas de otras en la construcción de un mito tranquilizador para los europeos, librando a su subconsciente de todo complejo de responsabilidad, en una palabra perfectamente confortable.

No obstante, si bien el eurocentrismo no tiene la condición de teoría propiamente dicha, tampoco es simplemente la suma de prejuicios, ignorancias y equivocaciones de los occidentales con respecto a los demás. En ese caso no sería más que una de las formas triviales del etnocentrismo compartido por todos los pueblos en todas las épocas. La ignorancia de los otros y la desconfianza con respecto a ellos y hasta el chovinismo y la xenofobia no son prueba de nada más que de los límites de la evolución de todas las sociedades hasta nuestros días.

La deformación eurocéntrica que caracteriza a la cultura capitalista dominante anula la ambición universalista sobre la cual esta cultura pretende estar fundada. Como ya se ha dicho, el eurocentrismo es una construcción relativamente moderna. La cultura burguesa de las Luces se afirmó no sólo sobre un diseño universalista, sino también simultánea e independientemente de las ambiciones universalistas de la religión (aquí del cristianismo). La cultura de las Luces no tenía ninguna simpatía particular por la Edad Media cristiana, calificada de oscurantista. El elogio de la antigüedad greco-romana, redescubierta, era en parte por lo menos una construcción propuesta no para fundar una nueva europeidad, sino para denunciar el oscurantismo de la Iglesia cristiana. Sin embargo la cultura de las Luces se enfrentaba a una contradicción real que no podía superar por sus propios medios, pues el espacio europeo en el que se desarrolla el capitalismo naciente del cual ella era el producto existe realmente, y no se podía ignorarlo. Por otra parte, en efecto, este mundo en gestación era superior materialmente, y por muchos otros aspectos a la vez, a los antecedentes en los lugares mismos (la Europa feudal) y en las otras regiones del mundo (el Oriente islámico, vecino, los Orientes más lejanos que se acababan de descubrir). La cultura de las Luces no logró conciliar el hecho de esta superioridad con la ambición universalista de su proyecto. Por el contrario, resbaló progresivamente hacia el racismo como explicación del contraste en adelante establecido. Al mismo tiempo, no lograba conciliar el cosmopolitismo europeo de los orígenes y el conflicto de los nacionalismos sobre el que se fundaba la cristalización capitalista europea. Pero en este plano, igualmente resbaló a partir del siglo XIX hacia direcciones nacionalistas empobrecedoras con respecto a su cosmopolitismo anterior.

De esta manera la teoría social creada por el capitalismo llegó a la conclusión de que la historia de Europa era excepcional, no en el sentido de que el mundo moderno (es decir el capitalismo) se hubiera constituido aquí (lo cual es un hecho indiscutible en sí mismo) sino en el de que no podía nacer en otro lado. Así pues, una vez allí el capitalismo en su modelo occidental se habría convertido en el prototipo superior de la organización social que puede reproducirse en las otras sociedades que no tuvieron la oportunidad de ser las iniciadoras, a condición de que estas sociedades se liberen de los obstáculos de sus propias especificidades culturales, responsables de su retraso.

La ideología capitalista dominante cree alcanzar aquí la aspiración universalista anterior del cristianismo, contra la cual se había rebelado en un primer momento. Pero el cristianismo, como el islam, el budismo y algunas otras religiones, se había nutrido de una aspiración universalista. En su concepción el ser humano es por esencia una criatura de vocación idéntica de un individuo al otro. Por un acto de convicción íntima puede convertirse en un ser humano de la más alta calidad independientemente de sus orígenes y de las condiciones materiales y sociales. Sin duda las sociedades religiosas no siempre funcionan según el principio del universalismo: la hipocresía social (que justifica la desigualdad) y el fanatismo intolerable tanto para con otras religiones como para con el no creyente (o sencillamente no conformista) fueron y siguen siendo la cosa más frecuente. Pero quedémonos en los principios. La decisión podía pues tomarse y las aspiraciones universalistas del cristianismo y del capitalismo amalgamados en la expresión común de "civilización occidental y cristiana", como si evidentemente hubiera complementariedad, y exclusividad.

Así pues el eurocentrismo es, como todos los fenómenos sociales dominantes, fácil de captar en la multiplicidad de sus manifestaciones cotidianas, pero más difícil de definir con precisión. Sus manifestaciones, como las de otros fenómenos sociales dominantes, se expresan en los dominios más diversos, las relaciones diarias entre individuos, la información y las opiniones políticas, las opiniones generales concernientes a la sociedad y la cultura, la ciencia social. Son tan pronto violentas —llegando hasta el racismo asumido— tan pronto tenues. Se expresan tanto en los idiomas de la opinión común, popular, como en los lenguajes eruditos de los especialistas en la política del Tercer Mundo, la economía, la historia, la teología y en todas las formulaciones de la ciencia y del pensamiento sociales. Partiremos, pues, de este conjunto de ideas y de opiniones comunes transmitidas por los medios de comunicación sobre las cuales existe en Occidente un gran consenso más allá de las divergencias de las mayorías electorales para resumir la visión eurocéntrica en los términos que siguen.

El Occidente europeo no es sólo el mundo de la riqueza

material y del poder, incluyendo el poder militar, sino también el del triunfo del espíritu científico, de la racionalidad y de la eficacia práctica, así como el de la tolerancia, la pluralidad de opiniones, el respeto de los derechos del hombre y la democracia, la preocupación por una cierta igualdad —al menos en los derechos y las oportunidades— y la justicia social. Es el mejor de los mundos conocidos hasta ahora. Esta primera tesis, que se conforma con registrar hechos en sí mismos poco discutibles, está reforzada por la tesis corolario de que los otros mundos —el este socialista y el sur subdesarrollado— nada tienen que ofrecer que sea mejor en ninguno de los planos mencionados (riqueza, democracia y hasta justicia social). Por el contrario, estos últimos sólo pueden progresar a condición de imitar a Occidente, que por lo demás es lo que hacen —aunque sea lenta e imperfectamente a causa de las resistencias que se oponen en nombre de dogmatismos superados (como el marxismo) o de motivaciones anacrónicas (como el tribalismo o los integrismos religiosos)—, según vemos.

En consecuencia no se vislumbra otro porvenir del mundo que el regido por la exigencia de su europeización. Para los más optimistas, esta europeización, que traduce sencillamente la adopción del modelo superior, funciona como una ley necesaria que se impone por las circunstancias: la conquista del planeta por Europa es así rehabilitada, en la medida en que sacará a los demás pueblos de su letargo fatal. Para otros, los pueblos no europeos son los dueños de una decisión alternativa: o aceptan la europeización interiorizando sus exigencias, o bien, si la rechazan, se encerrarán en un callejón sin salida que conduce fatalmente a su decadencia. La progresiva occidentalización del mundo no sería sino la expresión del triunfo del universalismo humanista inventado por Europa.

La occidentalización del mundo impondría a todos la adopción de las recetas que determinan la superioridad europea: la libertad de empresa y el mercado, el laicismo y la democracia electoral pluralista. Se observará que esta prescripción contiene ya la creencia de la superioridad del sistema capitalista, al grado de que esta óptica responde a exigencias, si no insuperables en lo absoluto, al menos insuperadas

en el horizonte concebible del futuro. El marxismo y los regímenes socialistas que éste ha inspirado no son más que avatares de la historia, un paréntesis en la marcha hacia la occidentalización y el capitalismo.

En estas condiciones, el Occidente europeo no tiene gran cosa que aprender de los demás. Las evoluciones más decisivas que rigen el futuro siguen hallando su origen aquí mismo, ya se trate de progresos científicos y tecnológicos o de progresos sociales, como el reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres, o la preocupación ecológica, o la crítica de la organización del trabajo fragmentado. Los agitados acontecimientos que sacuden el resto del mundo —revoluciones socialistas, guerras anticoloniales de liberación, a pesar de la apariencia más radical de las ambiciones de las que se nutren— son de hecho menos decisivos para el porvenir que el progreso que se abre camino en Occidente casi sin que uno se dé cuenta. Esos agitados acontecimientos no son más que las peripecias por las que tienen que pasar los pueblos a quienes conciernen para tratar de superar su atraso.

Debido a las circunstancias, el retrato hablado de la visión eurocéntrica del mundo contemporáneo propuesto aquí es trivial, puesto que sólo conserva el denominador común de opiniones que se presentan como variadas, y hasta a veces contradictorias. Izquierda y derecha, por ejemplo, pretenden tener, si no concepciones radicalmente diferentes de la eficacia económica, de la justicia social y de la democracia, al menos apreciaciones muy diversas de los medios para hacerlas progresar. Si excluimos a los extremistas, que se eliminan a sí mismos del campo de las alternativas posibles, estas divergencias quedan entonces inscritas en el marco trazado por el consenso descrito.

Esta visión del mundo descansa en dos axiomas que no siempre son bien explicitados y que son, uno y otro, erróneos en sus formulaciones dominantes. El primero es que los factores internos propios de cada sociedad son decisivos en su evolución comparada. El segundo es que el modelo occidental del capitalismo puede generalizarse a todo el planeta.

Nadie niega el hecho —que como tal se impone— de que la expansión capitalista mundial va acompañada de una flagrante desigualdad entre sus miembros. Pero ¿se trata de una serie de accidentes, debidos en lo esencial a factores internos negativos variados que han atrasado la "recuperación"? ¿O bien esta desigualdad es producto de la expansión capitalista misma y no puede ser superada en el marco de este sistema?

La opinión dominante es que no se trata sino de una serie de accidentes y que, en consecuencia, la polarización centro-periferias puede ser resuelta en el marco del capitalismo. Esta opinión encuentra su expresión en la idea de que "los pueblos son responsables de su estado". ¿Cómo no ver que esta afirmación simple y cómoda es análoga a aquella mediante la cual la burguesía invoca la responsabilidad de los individuos para atribuir la suerte del proletariado a sus propias insuficiencias, sin tomar en cuenta los condicionamientos sociales objetivos?

En este nivel del discurso abordamos la teoría social para la cual ya no es posible quedarse en generalizaciones. En efecto aquí se enfrentan teorías sociales y explicaciones de la historia que se presentan como diferentes y hasta contradictorias. Sin embargo, a pesar de la aparente diversidad de las teorías sociales, hallaremos aquí el consenso eurocéntrico presente. Por ejemplo, todos saben que el ingreso per cápita es quince veces más elevado en Occidente que en el Tercer Mundo. Tanto las teorías sociales burguesas como las expresiones dominantes del marxismo comparten aquí la misma interpretación del hecho, a saber que la productividad del trabajo es en Occidente quince veces mayor que en la periferia. Pero esta opinión general, compartida por el público, es muy errónea e inspira conclusiones falsas.[10]

Este consenso descansa en el axioma de que las realizaciones de los diferentes miembros del sistema mundial depen-

[10] La demostración del carácter falaz del discurso sobre el subdesarrollo remite a la discusión del valor mundializado y de la dialéctica de los factores internos y externos, *Eurocentrisme et vision du monde contemporain*. También *Classe et nation*, capítulos VI, VII, VIII; *La loi de la valeur et le matérialisme historique*, Minuit, 1977, capítulos II, V y VI, conclusión; *L'échange inégal et la loi de la valeur*, Anthropos, 1973; *L'avenir du maoisme*, Minuit, 1981, primera parte; *La déconnexion*, La Découverte, 1986; *L'État et le développement*, en *Socialism in the World*, núm. 58, 1987, Belgrado.

den principalmente de "factores internos" —favorables o desfavorables a su desarrollo en el seno del sistema mundial. Como si esta recuperación se hiciera posible en cuanto que los factores internos evolucionaran en un sentido favorable. Como si por sí misma la integración al sistema mundial no hiciera los factores internos desfavorables, cuando por el contrario la articulación factores externos-factores internos opera por lo general de una manera desfavorable, dando así cuenta de la polarización centros/periferias. Se dice, por ejemplo, que el progreso en Occidente ha sido producido por las luchas de clases que han impuesto un reparto menos desigual del ingreso nacional y la democracia. Esta proposición es ciertamente correcta, aunque haya pasado de moda desde que la ofensiva de la ideología de derecha ha hecho creer que era la desigualdad el motor del progreso, no obstante las lecciones de la historia. Sin embargo, no se puede derivar de allí otra proposición, a saber que bastaría con que en la periferia se desarrollasen luchas análogas para que se obtuvieran los mismos resultados. En efecto las alianzas de clases internacionales —por medio de las que opera el capital dominante a escala mundial— hacen extremadamente difíciles e improbables las alianzas de clases internas progresivas, como las que han hecho avanzar a la sociedad europea.

En realidad, pues, los factores internos sólo retoman un papel decisivo en la evolución cuando, por la desconexión, la sociedad periférica se libera de la dominación del valor mundializado. Ello implica la ruptura de la alianza transnacional a través de la cual las clases dirigentes locales subalternas y compradoras* se someten a las exigencias del ajuste a las tendencias del capital mundializado. Mientras no sea así es inútil hablar del papel decisivo de los factores internos, que no es sino potencial, y resulta artificial separarlos de los factores mundializados que siguen siendo dominantes.

La ideología dominante en cuestión no sólo propone una visión del mundo, sino que también es un proyecto político

* Del término "compradore"; se refiere a una relación de dependencia o servidumbre respecto del capital extranjero. [E.]

a escala planetaria: el de la homogeneización por imitación y recuperación.

Ahora bien, este proyecto es imposible. ¿Acaso no está contenida la confesión de esta imposibilidad en la opinión común de que la extensión de los modos de vida y consumo de Occidente a los cinco mil millones de seres humanos del planeta toparía con obstáculos absolutos, entre otros los ecológicos? Entonces ¿para qué decir "haced como nosotros" si de antemano sabemos que es imposible lograrlo? La intuición basta para convencer de que es imposible imaginar un mundo de cinco a diez mil millones de seres humanos gozando de elevados niveles de vida comparables sin transformaciones gigantescas en todos los aspectos y todas las regiones del planeta, incluyendo Occidente. Mi propósito no es calificar de socialista, por ejemplo, la organización de ese mundo ideal homogeneizado. Sepamos sólo que él no podría ser administrado como lo es actualmente.

En el marco del proyecto imposible del eurocentrismo, la ideología de mercado (con su complemento democrático supuestamente casi automático) convertida en una verdadera teología roza aquí lo grotesco. En efecto la progresiva unificación de los mercados de mercancías y capitales, por sí sola, sin ir acompañada por gigantescas migraciones de población, no tiene en rigor ninguna posibilidad de igualar las condiciones económicas en las que viven los diferentes pueblos. Cuatro siglos de historia de expansión capitalista ya demostraban esta evidencia. Los últimos treinta años, en el curso de los cuales "la ideología del desarrollo" (fundada precisamente en las hipótesis fundamentales del proyecto eurocéntrico) ha inspirado esfuerzos redoblados para borrar aquello que se atribuían sólo a los efectos negativos de la colonización, no han permitido reducir un ápice la brecha Norte-Sur.

El eurocentrismo había olvidado sencillamente que la explosión demográfica de Europa, ocasionada como la del Tercer Mundo contemporáneo por la transformación capitalista, había aprovechado la salida de la emigración, que pobló a las Américas y algunas otras partes del mundo. Sin esta emigración conquistadora masiva —dado que la población de origen europeo exterior a Europa es hoy dos veces mayor

que la de las regiones de origen de los migrantes— Europa habría hecho frente a su revolución agrícola e industrial en condiciones de presión demográfica análogas a las que en esta época sufre el Tercer Mundo. La letanía del remedio por el mercado que se invoca a cada paso se detiene aquí: aceptar que, dado que el mundo está en adelante unificado, los seres humanos también —como las mercancías y los capitales— se encuentran en todas partes como en su casa, es sencillamente inaceptable. Los más fanáticos partidarios del mercado vuelven a encontrar aquí el argumento del proteccionismo que fustigan en otras partes por principio.

¿Hace falta matizar nuestra acta de acusación? No siempre se niega el factor externo negativo. En las corrientes ideológicas situadas a la izquierda en Occidente se reconoce que la colonización que acompañó a la expansión europea favoreció el progreso europeo. Y si algunos extremistas no quieren reconocer más que "el papel civilizador de la colonización" no hay que acusar con tanta prisa extendiendo esta opinión a todo el pensamiento occidental. La brutalidad y los efectos devastadores de la trata de negros y de la masacre de los indios de América no son negadas por todos. No obstante, no es menos cierto que las corrientes dominantes del pensamiento social occidental ponen el acento en las transformaciones internas propias de la sociedad europea, y conformándose con comprobar que en otras partes no se han realizado transformaciones idénticas, acusan casi exclusivamente a los factores internos propios de las sociedades no europeas.

El reconocimiento de la responsabilidad colonial en el desarrollo desigual del capitalismo no es suficiente, pues a pesar de él, la visión dominante sigue basada en la negación del principio de que la contradicción centros-periferias constituye la contradicción principal del mundo moderno. Es verdad que hasta 1914 el sistema mundial —el "capitalismo realmente existente"— se había construido progresivamente sobre la base de una polarización centros-periferias entonces aceptada de hecho. Pero desde entonces esta polarización ya no lo es. Las revoluciones socialistas y las luchas que lograron arrancar la independencia de las antiguas colonias son su expresión.

En la medida en que los medios modernos de comunicación ponen al alcance de todos los pueblos la aspiración a una suerte distinta a la que les está reservada en el sistema, la frustración se va agrandando cada día, lo cual hace de este contraste, quiérase o no, la contradicción más explosiva de nuestro mundo. Empeñándose en no querer poner en tela de juicio al sistema que engendra este contraste y esta frustración, se ha elegido la política del avestruz. El mundo "de los economistas" que administran nuestras sociedades preocupándose exclusivamente por la "gestión de la economía mundial" vive en ese universo artificial. Pues el problema no está en esta gestión sino que reside en la necesidad objetiva de una reforma de la sociedad mundial, que de no realizarse, la peor barbarie se convertiría en la única salida posible, mediante el genocidio de pueblos enteros o la conflagración mundial. Acuso pues al eurocentrismo de no ser capaz de ver más allá de las narices de aquellos que están confortablemente instalados en el mundo moderno. La cultura moderna dominante pretende estar fundada en el universalismo humanista. En realidad, en su versión eurocentrista, se inscribe contra él. Porque el eurocentrismo lleva en sí la destrucción de los pueblos y de las civilizaciones que se resistan a la expansión del modelo. En ese sentido, el nazismo, lejos de ser una aberración particular, sigue siempre latente, pues no es más que la formulación extrema de las tesis eurocéntricas. Si hay algún callejón sin salida, ése es aquel en el que el eurocentrismo encierra a la humanidad contemporánea.

El sueño del progreso en el seno de una "economía mundial única" sigue siendo imposible. Por eso es que como conclusión de *Classe et nation*,[11] que considera la contradicción centros/periferias inmanente en el capitalismo realmente existente así como insuperable en el marco de este sistema, sugeríamos que la reconstrucción de un mundo igualitario imponía una larga transición mediante el estallido de la economía mundial. Proponiendo una analogía con el Imperio romano, sugeríamos que —del mismo modo que la centrali-

[11] Samir Amin, *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, Minuit, 1979.

zación del tributo a escala de este Imperio se convirtió en un obstáculo al progreso que exigió el desmembramiento feudal, condiciones de la recentralización ulterior sobre la base del capitalismo— la centralización capitalista del excedente se ha convertido hoy día en el obstáculo al progreso de los pueblos que son sus víctimas. La "desconexión", comprendida en este sentido es la única respuesta razonable al desafío. También las experiencias socialistas así como los esfuerzos de los países del Tercer Mundo debieran ser analizados y apreciados de una manera totalmente distinta de aquella como se analiza el eurocentrismo. El discurso tranquilizador que consiste en decir: "ellos habrían podido actuar como nosotros (los occidentales); si no lo hicieron es culpa suya", elimina de entrada los verdaderos problemas a los que se enfrentan los pueblos víctimas de la expansión capitalista.

La dimensión eurocéntrica de la ideología dominante constituye un verdadero paradigma de la ciencia social occidental que, como lo demuestra Thomas Kuhn[12] para todos los paradigmas, está interiorizado al grado de que funciona las más de las veces en la vaguedad sin que uno se dé cuenta. Por esa razón muchos especialistas, historiadores e intelectuales pueden rechazar tal o cual formulación de la construcción eurocéntrica sin sentirse molestos por la incoherencia de la visión global que de allá resulta. Unos convendrán en que Grecia no está en el comienzo del destino de Europa, otros, que el universalismo cristiano no es distinto del de otras religiones, y ios demás, finalmente, se negarán a dejarse encerrar en la dicotomía Occidente-Oriente. Yo no lo discuto y no alimento ninguna intención de juicio "colectivo". Sólo pretendo decir que si nos negamos a explicitar las leyes que rigen la evolución de todos los segmentos de la humanidad dejamos el campo libre a las ideas del eurocentrismo dominante.

Es pues necesario oponer a este paradigma otro basado en hipótesis explícitas de leyes sociales generales, que dé cuenta a la vez del adelanto precoz de Europa y de los desafíos a los que por esta razón enfrenta nuestro mundo con-

[12] Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, 1970.

temporáneo. A algunos esta ambición les parecerá excesiva, aun cuando yo no tenga la pretensión de proponer la formulación completa de un sistema sustitutivo. Espero que los elementos de reflexión propuestos aquí constituyan una contribución útil para la elaboración de un universalismo liberado de sus límites eurocéntricos. Sin duda algunos especialistas encontrarán aquí o allá que las hipótesis propuestas son demasiado generales, o no suficientemente sostenidas, y hasta contradictorias en materia de detalles. Ése es el precio necesario que debe pagarse cuando se propone un nuevo paradigma. Thomas Kuhn, al observar que un paradigma nuevo no tiene la naturaleza de una síntesis enciclopédica de los conocimientos admitidos, sino que por el contrario abre una vía nueva, comprueba que ese género de proposiciones raramente es obra de eruditos forzosamente especializados, sino de "outsiders" que sitúan su reflexión en los límites de diversos campos sociales.

La resistencia a la crítica del eurocentrismo es siempre extrema pues entramos aquí en el terreno de los tabúes. Quiere uno hacer oír lo inaudible. El cuestionamiento de la dimensión eurocéntrica de la ideología dominante es más difícil de aceptar aún que el de su dimensión económica. En efecto la crítica del eurocentrismo pone directamente en tela de juicio la posición de los ricos de este mundo.

Los medios que esta resistencia despliega son múltiples. Entre ellos está la trivialización del concepto, a la que ya he hecho alusión. Pero también está el recurso al argumento del supuesto realismo porque en efecto el este socialista y el sur subdesarrollado no han llegado hasta ahora a proponer un modelo de sociedad mejor, y dan algunas veces la impresión de renunciar a él, en beneficio de la adhesión al modelo occidental. El choque provocado por esta aparente adhesión ha sido tanto más fuerte cuanto que llegó tras un largo período en que el stalinismo y el maoísmo dieron sucesivamente la impresión de haber encontrado la respuesta definitiva para la cuestión de la construcción socialista. Buscar otra vía que la del capitalismo es pues, aparentemente, una utopía. Permítaseme decir aquí que la utopía reside por el contrario en la obcecación de perseguir un objetivo (la europeización del mundo) ¡que por lo demás estamos de acuerdo en

que es imposible! Por el contrario pues la desconexión es la única vía realista. A condición de saber qué podemos esperar de ella y lo que está excluido en la larga fase de transición que representa, y también de comprender cómo se articula en el cambio necesario en Occidente, de colocarla en la perspectiva de una reconstrucción global a escala planetaria. Dicho de otra manera, a condición de ser suficientemente paciente y capaz de una visión a más largo plazo de la propuesta por la ideología implícita de los medios de comunicación.

III. EL MARXISMO ANTE EL DESAFÍO DEL CAPITALISMO REALMENTE EXISTENTE

1. Hoy día es de buen tono en Occidente enterrar a Marx. Por desgracia, los teóricos de la muerte del marxismo, lejos de superar su contribución a la comprensión del mundo, se han empeñado en dar marcha atrás para retornar al cómodo redil de las construcciones que legitiman al capitalismo sin el menor espíritu crítico. Hemos visto la fragilidad de esas construcciones eurocéntricas, así como la del materialismo mecanicista de las Luces que le sirve de base. Pero sobre todo esas construcciones, tanto premarxistas como posteriores a Marx (como la ciencia económica burguesa llamada neoclásica), eluden la cuestión esencial, la de la naturaleza de la alienación economista que define al capitalismo. Pero lo esencial de la contribución de Marx se sitúa precisamente en esta crítica fundamental del modo de producción capitalista.

Pero lo esencial no es el todo. La ambición del proyecto del materialismo histórico es también por una parte reinterpretar la historia universal a la luz de una teoría general de la evolución social, y por el otro abrir una vía a la superación del capitalismo mediante la definición de una estrategia política eficaz.

El verdadero conflicto de las ideologías está allí. Por una parte tenemos la cultura dominante, que intenta legitimar al capitalismo, proponiendo con este fin una explicación mítica del nacimiento del capitalismo (la explicación culturalista eurocéntrica), y se prolonga en un proyecto político conservador, aceptando al mundo "tal cual es" (con la polarización norte-sur que lo caracteriza). Tenemos por otra parte una investigación, siempre inacabada, de otra cultura, capaz de fundar otro orden social, que supera las contradicciones que el capitalismo sigue sin resolver y no puede resolver.

El marxismo se creó precisamente a partir de la toma de conciencia de los límites históricos de la cultura de las Luces, en relación con el descubrimiento de su contenido social real, a saber la racionalización del proyecto capitalista, nacional, europeo y mundial. Es la razón por la cual el instrumento marxista tiene probablemente la capacidad potencial de superar la contradicción con la que las Luces tropezaron. Así, el marxismo "realmente existente" se creó simultáneamente a partir y contra las Luces, y por esto sufrió las influencias del medio, y sigue siendo una construcción inacabada.

Es preciso ir más allá de la construcción propuesta por Marx, dogmatizada en gran parte por las corrientes dominantes del marxismo real. Pero para hacerlo sin arrojar al bebé junto con el agua del baño, es necesario dedicarse a descubrir las insuficiencias de la construcción del marxismo clásico, en los dos dominios de la explicación de la historia universal y de la visión estratégica de la superación del capitalismo.

2. El marxismo propuso otra explicación de la génesis del capitalismo, sin referencia a la raza ni al cristianismo, basándose en los conceptos del modo de producción, de base y superestructura, de fuerzas productivas y relaciones de producción. Por oposición al eclecticismo burgués, el marxismo plantea simultáneamente la cuestión de la dinámica social universal y propone al mismo tiempo un método global que conecte los diferentes elementos de la realidad social (base material y superestructuras políticas e ideológicas) a esta dinámica. Ambición desmesurada, dirán los escépticos. Yo diría: ambición necesaria. Sin duda, esta doble propiedad, si bien determina la fuerza del marxismo, también constituye una amenaza para su desarrollo. Con ayuda de la pereza natural es tentador encontrar allí respuestas definitivas para todo. El esfuerzo de crítica y enriquecimiento cede entonces lugar a la dogmatización y al análisis de los textos.

Limitado por los conocimientos de su época, Marx puso en funcionamiento sus herramientas conceptuales en una serie de proposiciones que sugirieron ya fuera la generalidad o la especificidad de la sucesión esclavitud grecorromana-feudalismo-capitalismo. ¿Qué se sabía a mediados del siglo XIX de los pueblos no europeos? No gran cosa, y Marx desconfiaba por esta razón de las generalizaciones apresuradas. Son conocidos los textos donde declara que la sucesión esclavitud-feudalismo-capitalismo es propia de Europa. Y deja los manuscritos concernientes al "modo de producción asiática" como borradores de una reflexión inacabada. No obstante estas precauciones, el marxismo sucumbiría a la tentación de extrapolar lo específicamente europeo para hacer de ello un modelo universal.

Así pues, a pesar de las precauciones de Marx, el marxismo a su vez cedería a las influencias de la cultura dominante y se quedaría en el rezago del eurocentrismo. En efecto, una interpretación eurocéntrica del marxismo, que anule su alcance universalista, no sólo es posible, sino que existe y quizá hasta es dominante. Esta versión eurocéntrica se expresa notablemente en la famosa tesis del "modo de producción asiática" y de las "dos vías": la vía europea, abierta, que desemboca en el capitalismo, y la vía asiática, bloqueada. Pero puede expresarse también en la tesis contraria. Al afirmar la universalidad de la sucesión comunismo primitivo-esclavitud-feudalismo-capitalismo-socialismo (la teoría de los cinco estadios de Stalin), se traslada por decreto el modelo europeo al planeta entero, metiéndose los zapatos a la fuerza, operación criticada con toda fuerza por sus adversarios.[13]

Ahora bien, me parece que les es posible salir del callejón sin salida del eurocentrismo común a la vez a la cultura burguesa dominante y al marxismo vulgar. La tesis del desarrollo desigual en el nacimiento del capitalismo se proponía hacerlo sugiriendo que el feudalismo europeo, forma periférica del modo tributario, gozaba, por eso, de una flexibilidad mayor, que explica el rápido éxito del rebasamiento capitalista

[13] Cf. *Eurocentrisme et histoire*, y también, *Classe et nation*, capítulos I, II, III, IV y V; *Modes of production, history and unequal development*, Science and Society, verano de 1985.

europeo. Esta tesis se consagraba ante todo a mostrar que a nivel de la base constituida por las relaciones de producción la forma feudal no era más que una forma periférica —primitiva— del modo tributario. En las páginas precedentes hemos encontrado esa relación a nivel de la cultura y la ideología, tributaria periférica en Europa, tributaria central en el Oriente árabe-islámico. El método empleado igualmente en otras regiones del mundo, por el análisis que propone a la vez de las relaciones de producción (tributarias o feudales) y de las culturas (tributarias centrales o periféricas), da cuenta del contraste de los recorridos históricos, particularmente en los casos de China y Japón. Su fecundidad es la razón que nos ha convencido de que ella indicaba bien la pista a seguir para salir del callejón sin salida de los eurocentrismos dominantes.

3. La idea que Marx se hacía de la estrategia de superación del capitalismo está estrechamente subordinada a la que él se hacía de la expansión mundial del capitalismo. Ahora bien, en ese plano Marx compartía el excesivo optimismo de su época. Creía que esta expansión era irresistible, que suprimiría rápidamente todos los vestigios de los modos de producción anteriores y de las formas sociales, culturales y políticas a las que están asociados; en una palabra que homogeneizaría a la sociedad planetaria sobre la base de una polarización social (burguesía/proletariado) generalizada y similar de uno a otro país. Así se explica su visión de una revolución obrera universal y su esperanza en el internacionalismo proletario. En estas condiciones Marx considera la transición llamada socialista a la sociedad sin clases (el comunismo) como un paso relativamente breve, perfectamente dirigido por las clases trabajadoras.

El capitalismo realmente existente no es ése. La expansión mundial del capitalismo no puso a la orden del día la homogeneización del planeta. Por el contrario esta expansión creó una polarización nueva, sometiendo a la periferia del sistema las formas sociales anteriores al capitalismo a las exigencias de la reproducción del capital dominante en las formaciones centrales. Reproduciendo y profundizando esta polarización de etapa en etapa de su expansión mundial, el capitalismo puso pues a la orden del

día una revolución distinta a la revolución proletaria universal: la de los pueblos de la periferia víctimas de la expansión en cuestión. Encontramos aquí una segunda expresión del desarrollo desigual, porque la exigencia de un cuestionamiento del capitalismo, como en el pasado para las formas sociales tributarias, se expresa con mayor intensidad en las periferias del sistema capitalista que en sus centros avanzados. Hay que tomar conciencia de ello y sacar conclusiones.

Ahora bien, el sistema dominante del pensamiento económico y social margina esta cuestión fundamental del capitalismo realmente existente. Como el capitalismo es un sistema donde el aspecto económico domina la vida social, es natural que las diferentes visiones del mundo contemporáneo se presenten en un principio como divergentes en el plano de su dimensión económica. Ahora bien, desde este punto de vista el discurso dominante es totalmente contradictorio. En efecto, por una parte proclama que la economía en cuestión es mundial, en tanto que por la otra responsabiliza de las diferencias de desarrollo entre los diferentes países del mundo a causas "internas" propias de esos países. Ese discurso dominante elimina desde un principio del campo de su reflexión las cuestiones espinosas, que son: ¿Cómo se explica el hecho de que, aunque unificado, el sistema capitalista esté diferenciado? ¿Por qué esta diferenciación no se reduce progresivamente? ¿Cómo se articulan realmente las determinaciones internas y las que operan a escala global? ¿Es el carácter heteróclito de origen de las partes lo que explica la diferenciación, o bien ésta se produce por persistencia de la diferenciación, o bien ésta se produce por la lógica interna de la expansión capitalista? A todas estas preguntas las teorías burguesas del "desarrollo", así como los análisis dominantes del marxismo vulgar, responden con la evasión multiplicando las explicaciones parciales, a veces hasta sin preocuparse demasiado de su compatibilidad, pero sobre todo sin preocuparse por forjar un sistema conceptual eficaz para dar cuenta simultáneamente de la unidad y la diferenciación.

En oposición a este eclecticismo insatisfactorio, el concepto del valor mundializado podría muy bien ser el concepto clave de un paradigma universalista no eurocéntrico, que precisamente dé cuenta de esta contradicción inmanente al capitalismo. En efecto, el concepto de valor mundializado da cuenta de la doble polarización que caracteriza al capitalismo y que se manifiesta por una parte en el reparto desigual del ingreso a escala mundial y por la otra en la creciente desigualdad en el reparto del ingreso en las sociedades periféricas. Este doble aspecto de la polarización nacional y social constituye la forma real mediante la cual se expresa la ley de la acumulación de capital a escala mundial. Crea las condiciones de su reproducción ampliada a escala global reproduciendo las condiciones materiales que permiten el funcionamiento de las alianzas de clases transnacionales, que ligan a las clases dominantes de la periferia al imperialismo. De manera simultánea reproduce condiciones sociales y políticas cualitativamente diferentes en los centros y las periferias del sistema. En los primeros entraña, por el carácter autocentrado de la economía, una progresión de ingresos laborales paralela a la productividad, asegurando con ello hasta el funcionamiento del consenso político en torno a la democracia electoral. En las segundas separa la evolución de los ingresos laborales de los progresos de la productividad y hace con ello imposible la democracia. La transferencia de valor que está asociada a ese proceso de acumulación es opacada por la estructura de precios que se desprende de la ley del valor mundializado.[14]

Por supuesto se trata de conceptualizaciones que siguen siendo fuertemente rechazadas, testimonio en mi opinión de la fuerza del prejuicio eurocéntrico, pues admitir su fecundidad es admitir que el desarrollo pasa por la ruptura con lo que implica la sumisión a la ley del valor mundializado, dicho de otra manera, que implica la desconexión. Es admitir que el desarrollo en el seno del sistema capitalista mundial sigue siendo un callejón sin salida para los pueblos de la periferia.

[14] Véase nota 10.

IV. LA ACELERACION DEL PROCESO CULTURALISTA: PROVINCIALISMOS Y FUNDAMENTALISMOS

La visión dominante de la historia se basa en una proposición fundamental: la de la irreductibilidad de las trayectorias históricas a causa sobre todo de la de las culturas, que según esta óptica trasciende con mucho las evoluciones materiales de las diferentes sociedades. La excepcionahdad del trayecto europeo no es pues sino la expresión de esta proposición general.

La irreductibilidad de las trayectorias puede expresarse ya sea mediante un rechazo confesado a definir leyes generales de la evolución social válidas para toda la humanidad, o mediante una construcción idealista —como la del eurocentrismo criticado— que opone "Occidente" y "Oriente" en términos absolutos y permanentes. La historiografía occidental dominante ha oscilado entre estas dos actitudes, cuyo resultado es idéntico, dado que legitima el *statu quo* en los dos casos. El materialismo histórico permitiría, potencialmente, salir del callejón sin salida, a condición de que se-h-bere a su vez de las deformaciones eurocéntricas.

No hemos llegado a eso. Así, vemos a unos y otros agotarse en un combate absurdo, preocupados por fundar su "identidad irreductible" y legitimar la superioridad de ésta. Esta aceleración del proceso en el callejón sin salida culturahsta caracteriza el momento actual, tanto en Occidente, donde adopta la forma del elogio del provincialismo, como en el Tercer Mundo, donde se expresa mediante la ola de los fundamentalismos.

1. Hay en efecto dos maneras de acercarse a la historia. Para unos el acento debe ponerse en la especificidad concreta y por tanto la diversidad de las trayectorias. Cada historia es particular y prácticamente irreductible a cualquier esquema general. Esta opción fundamental deja lugar, con toda naturalidad, a la diversidad de los análisis, las explicaciones y los puntos de vista. Según los autores y casos estudiados, tal evolución será atribuida a un determinismo eccnómico, o político, o ideológico, y hasta a una influencia exterior. En esta visión, el escepticismo es la regla y grande

la desconfianza con respecto a las construcciones generales.

Asimismo siempre ha habido pensadores preocupados por otro orden de interrogantes, articulados en torno a un eje central: ¿existen tendencias generales que rigen la evolución de todas las sociedades, y dan una dirección al movimiento, lo cual permitiría entonces hablar de historia universal?

Los interminables procesos intentados por unos y otros son demasiado conocidos como para retomarlos aquí. Según ellos la filosofía de la historia es la antítesis de la ciencia histórica: parte siempre de una tesis general preconcebida por intentar hacer entrar la realidad a ese rígido corsé impuesto *a priori*. Ese corsé puede ser de naturaleza muy diferente: tesis cientista o materialista del progreso que se impone e impone sus exigencias, antítesis del eterno retorno y del ciclo de las civilizaciones, tesis del desafío que se acepta o ante el cual se sucumbe, y hasta tesis de la providencia que interviene para conducir al pueblo que ha elegido hacia la realización de su destino.

La historia sigue siendo pues el lugar de un debate fundamental y permanente: el de la búsqueda de lo general más allá de lo específico. ¿Pero acaso no es propio de todo pensamiento científico tratar de ir más allá de lo concreto múltiple en sus apariencias inmediatas para descubrir principios menos evidentes y más abstractos?

Más que oponer sin fin los productos de la búsqueda histórica limitada y precisa y el derecho a la filosofía de la historia, es preciso observar que el carácter dominante de la reflexión histórica moderna adopta el aspecto de un ciclo largo constituido por dos ondas sucesivamente favorable y desfavorable a la búsqueda de lo general más allá de lo particular.

Ciertamente el siglo XIX dio un impulso determinante a la tentación filosófica en la historia. Europa, al descubrirse a sí misma y descubrir su poder, su conquista del planeta, la revolución permanente de las fuerzas productivas que erigía el capitalismo, la libertad del espíritu que proclamaba el rechazo a todo tabú, creó una atmósfera general de optimismo. No es extraño en estas condiciones que la Europa del siglo XIX haya producido todas las filosofías de ía historia sobre la reserva de las cuales todavía vivimos hoy, en estre-

cha asociación con los dos grandes movimientos de la sociedad real, es decir, el nacionalismo y el movimiento social. El primero halló su justificación moral en la invocación de la "misión" del pueblo al que se dirigía. Así se anunciaba el racismo moderno, singular ("pan-Bland") o plural (los nacionalismos racistas británico, francés o germánico). El segundo dio el marxismo. Todos, a diversos niveles, se alimentaron del cientificismo del siglo, expresión casi ingenua en nuestra opinión de la fe religiosa en el progreso. Se asimilaba esta fe al universalismo, sin desconfiar del contenido capitalista y europeo que transmitía. Europa era el modelo en todo y la idea de poner en tela de juicio su misión civilizadora sólo podía parecer descabellada.

Después fue el retorno del péndulo. El fascismo y la guerra mundial, las revoluciones hechas en nombre del socialismo y las esperanzas frustradas de quienes esperaban la realización de la edad de oro, los horrores de las guerras coloniales seguidas de balbuceos a veces inquietantes de los poderes de África y de Asia que habrían reconquistado su independencia, la carrera armamentista nuclear y el espectro del aniquilamiento que inspira, todo eso, por la fuerza de las circunstancias, quebrantaría la fe inquebrantable del siglo XIX.

Aparece entonces la multiplicidad de las diversas vías de evolución y la reivindicación del derecho a la diferencia. La especificidad parecía triunfar sobre las pretendidas leyes generales de la evolución, objeto a la vez de análisis y de reivindicación. Por ello, la aspiración universalista se convirtió en objeto de una desconfianza a la vez científica y moral.

Pero entonces nos vemos condenados en el mejor de los casos a producir una historia impresionista y a alimentar filosofías de la historia simplistas. ¡De no hacerlo nos las tenemos que ver con una historia hecha pedazos y con el triunfo del provincialismo.

La reacción provincialista no es privativa de los occidentales. La ideología capitalista sigue siendo dominante a escala mundial. Halla su expresión igualmente en la periferia del sistema, donde se presenta en la forma invertida de culturalismos nacionalistas no europeos. Pero aquí también

se trata de una respuesta impotente al desafío.

En efecto, si la humanidad no se plantea más que los problemas que puede resolver, como pretende Marx, no podríamos deducir de allí que las soluciones se imponen de inmediato y sin dolor. Por el contrario la historia de la humanidad es la de su penoso combate para superar las contradicciones nacidas de su propio desarrollo. Rechazo, pues, el optimismo infantil del positivismo "a la americana" y deduzco que el éxito —es decir la capacidad de encontrar la solución objetivamente necesaria— no está garantizado para todos en todo momento. La historia está llena de cadáveres de sociedades que no lo lograron a tiempo. Los callejones sin salida del rechazo de las proposiciones del universalismo eurocéntrico e imperialista por la simple negativa, es decir la afirmación de su propia "especificidad" cultural, son testimonios de ese peligro de fracaso. Esos callejones sin salida tienen su historia propia y su génesis concreta tejida por la articulación de causalidades que se despliegan en los campos diversos de la realidad social. Daré una ilustración breve de ello, a partir de la crítica del "fundamentalismo islámico"[15]

¿Cómo entonces el mundo árabe-islámico, adormecido al final de su construcción tributaria y metafísica, ha reaccionado al doble desafío de la superioridad material occidental —convertida en imperialismo y colonización— y al nuevo mundo de las ideas modernas?

El mundo árabe-islámico se enfrenta hoy a una tarea doble: liberarse de la dominación imperialista, entrar a una vía de desarollo nacional y popular (establecida sobre un poder distinto al de las clases burguesas privilegiadas que garantice el mantenimiento de su integración al sistema capitalista

[15] La historia de la *Nahda* a la cual me refiero y el análisis de sus obras ha dado lugar a una literatura abundante (un buen resumen lo proporciona Georges Antonios, *Le réveil arabe*, 1946). Para mi análisis crítico hago referencia a los escritos árabes citados en la primera parte. Entre las mejores obras críticas del fundamentalismo citaré al menos: Farag Foda, *Avant la chute* (en árabe), El Cairo, 1983; Fouad Zakaria, *La raison et l'illusion* (en árabe), El Cairo, 1985; Hussein Ahmad Amin, *Guide du musulman malheureux*, El Cairo, 1987; Sadék Jalal El Azm, *L'orientalisme et l'orientalisme inversé*, Beirut, 1981. Véase también mi crítica de Sayed Qotb en *La crise de la societé arabe* (en árabe).

mundial) abriéndose a una participación activa en una transformación socialista global por una parte; poner en tela de juicio el sistema de pensamiento que heredó de su edad medieval, por la otra. Sabemos que por desgracia todavía no ha entrado verdaderamente a la vía de su liberación económica, social y política, a pesar de experiencias del movimiento de liberación nacional y de las victorias parciales ganadas al imperialismo. ¿Ha entrado por lo menos a la del cuestionamiento del sistema de pensamiento asociado a su decadencia histórica?

Desde comienzos del siglo XIX, exactamente desde el reinado de Mohamed Ali en Egipto, la conciencia de esta doble exigencia de la supervivencia al desafío del mundo moderno existe. Lo malo es que hasta ahora las clases y los poderes que han asumido la responsabilidad de los destinos árabes han creído posible la liberación de la dominación occidental mediante la imitación de la vía burguesa del desarrollo europeo, tanto en el plano de la organización material y social como, parcialmente al menos, en el de las ideas.

Mohamed Ali cree poder separar la modernización material (tomando de ella, sin mayor problema, los elementos tecnológicos) del cuestionamiento ideológico, que juzga peligroso, porque habría acabado por imponer la asociación de la burguesía egipcia a un poder cuyo control quería conservar íntegramente. Opta entonces por un "islam conservador moderado", más formalista que preocupado por responder a los nuevos desafíos. El dualismo cultural que desde entonces caracteriza a Egipto (y cuyo equivalente hallamos en muchas regiones del Tercer Mundo contemporáneo) echa sus raíces en esta opción.

La *Nahda* es un movimiento que anuncia un cuestionamiento global posible. No podría ser reducido a su dimensión religiosa, conducida sucesivamente por Jamal El Dine El Afgani (1839-1898), Mohamed Abdu (1849-1905) y Rachid Reda (1865-1925). En otros dominios civiles, sus contribuciones a la modernización no serán menores, en particular en el de la renovación de la lengua (sin el cual el árabe no se habría convertido en la lengua de cultura nueva que es), de la crítica de las costumbres (en particular en el dominio de la condición de la mujer en el que las críticas de Qasem Amin —muerto en 1908— no serán igualadas hastas nuestros días), de la reescritura del derecho, de la crítica de la política (el proceso del "despotismo oriental"), etc. Sin embargo, es exacto que todos estos avances, en un momento u otro, tropiezan con la cuestión de la reforma de la interpretación religiosa.

Ahora bien, en este último dominio debemos constatar la timidez y la ambigüedad del discurso de la *Nahda*. Éste exige la purificación mediante el retorno a las fuentes. Sea. El protestantismo hizo lo mismo. Pero este último, en el contenido que daba a esta "purificación" (que en realidad no restablecía el estado mítico de los orígenes), convenía perfectamente al porvenir en construcción. Por el contrario el discurso de la *Nahda* carece casi totalmente de contenido en cuanto a la reforma a realizar. Los tonos nacionalistas y antiimperialistas, justificados, no compensan esta insuficiencia que probablemente en el plano de las ideas no sea más que un reflejo de las insuficiencias de la burguesía naciente. La *Nahda* no tuvo conciencia de que lo que había que echar abajo era el espíritu metafísico. Permaneció encerrada en el marco de esta construcción, sin llegar a comprender que su significado había sido rebasado para siempre. Así, el propio concepto del laicismo siguió siendo extraño para ella.

La *Nahda* anuncia quizá, de lejos, una revolución religiosa necesaria, pero no la inicia. A este aborto debía suceder necesariamente el estancamiento y hasta la regresión, de Rachid Reda a los Hermanos Musulmanes y al integrismo contemporáneo.

La burguesía liberal que ocupa el escenario en la primera mitad de nuestro siglo sigue siendo timorata por razones evidentes que tienen que ver con los caracteres del capitalismo periférico. También ella se conforma con este dualismo cultural. A tal grado que el discurso de la burguesía puede parecer una traición nacional (se copia, al menos aparentemente, "todo" a Occidente, a pesar de "la herencia") y hasta doble juego (se "finge" seguir siendo musulmán. . .). No sería razonable esperar más de una burguesía. No habiendo las fuerzas populares conquistado todavía su autonomía, ni en el plano de la lucha social y política ni en el de la elaboración de su proyecto de sociedad y de sus fundamentos ideológi-

cos, la burguesía liberal realizó —caóticamente— trozos dispersos de modernización (en el derecho, al modernizar la *Charia* en las formas políticas, en la educación, etc.), a veces incluso audaces logros como el elogio del laicismo al que se entrega Ali Abderrazek con motivo de la desaparición del Califato, de la que se alegra (1925). Pero estos logros no tendrán futuro.

El fracaso del proyecto de la burguesía liberal, en el plano de la liberación real y del desarrollo, dio origen al nasserismo. También, por eso, éste contenía potencialmente la posibilidad de ir más lejos al convertirse en movimiento de renovación nacional popular. Pero el nasserismo no lo hizo, ni en el plano de la concepción y de la puesta en marcha del proyecto social y políteo, ni en el de la renovación del pensamiento. En lo que se refiere a su dimensión política, del mismo modo que Mohamed Ali deseaba construir el capitalismo sin apoyarse en la burguesía, Nasser llegó progresivamente a desear el "socialismo", pero sin atreverse a confiar la responsabilidad de su construcción al pueblo. De esta manera siempre vemos que en el dominio del pensamiento ese mismo dualismo de la época anterior continúa tranquilamente.

El fracaso de esta última tentativa —ante todo fracaso material, pero en el que la agresión abierta de Occidente tiene su parte de responsabilidad— inicia la crisis actual. Una crisis que es pues consecuencia del fracaso de la "izquierda", en el sentido del conjunto de las fuerzas susceptibles de dejar libre la salida nacional del callejón sin salida. En estas condiciones, el vacío es colmado brutalmente por el "proyecto integrista". Pero éste es, como diremos ahora, síntoma de crisis y no respuestas a ella.

En efecto el integrismo se alimenta de la visión metafísica medieval, hay que precisarlo, en su versión más miserablemente empobrecida, en la mejor hipótesis, la de Ghazzali, y más bien la de los sufistas de los momentos más apagados de la decadencia árabe. La ideología del movimiento se basa ante todo en el desprecio a la razón humana; y el verdadero odio contra lo que determina la grandeza del islam —precisamente la construcción metafísica racionalizante— expresado por Sayed Qotb, es a este respecto más que inquietante. Se da pues prioridad necesariamente a una adhesión formalista extrema a los ritos, a la letra (particularmente a la *Charia*), a las manifestaciones superficiales de la citada "identidad" (el vestido, etc.). Los prejuicios reaccionarios más triviales son valorizados (¡así estén en conflicto con las interpretaciones progresistas del pasado!) como en lo referente a la condición de las mujeres. La ignorancia es ocultada por el mito aferrado al pasado de una edad de oro anterior a lo que se ha descrito como "la gran desviación", es decir, la construcción del Estado Omeya (al cual sucedió la época abasida) al cual el islam y el mundo árabe deben sin embargo sus éxitos históricos. La edad de oro en cuestión —que se deja en la completa vaguedad— no está vinculada a ningún proyecto social coherente y, en estas condiciones, las contradicciones más flagrantes de la vida cotidiana se aceptan (se rechaza a Occidente en su conjunto, pero se acepta su tecnología sin dudar. . . incluso se comprometen en todos los tráficos posibles de componendas). La inconsistencia, la inconciencia misma de la naturaleza del desafío, hallan su expresión en los escritos repetitivos que no superan la moralización más chata. Esto ocurre con la famosa "economía política islámica", que copia —parafraseando más mal que bien— al más pobre neoclasicismo occidental. En forma paralela las prácticas de organización repudian toda forma democrática, aun la más elemental, valorizando la obediencia ciega al "Imán" en la peor tradición sufí.

Numerosos intelectuales árabes han acusado implacablemente el callejón sin salida integrista. Han desmontado sus resortes —las actitudes neuróticas que el capitalismo periférico ocasiona sistemáticamente, particularmente en las capas populares de la pequeña burguesía—, así como han revelado sus ambigüedades políticas y sus vínculos con el "petro-islam" estadunidense-saudita. Así se explica el éxito del wahabismo que en otras circunstancias no habría rebasado el horizonte de los oasis de Arabia Central. Cómo podemos explicarnos el apoyo (hipócritamente negado) que Occidente da a un movimiento que le es contrario, por el increíble debilitamiento del mundo árabe al que conduce, y la explosión de conflictos internos, sobre todo confesionales de sectas y fidelidades a las organizaciones.

Si se trata de un callejón sin salida es porque el desafío

moderno impone salir de la metafísica. Dado que no se tiene verdaderamente conciencia de ello, se plantea la cuestión de la "identidad cultural" en términos inaceptables, en un debate confuso donde "identidad" (y "herencia") son puestas en contraste absoluto con "modernización" (tomado como sinónimo de "occidentalización").

La identidad de los pueblos es considerada inmutable, a pesar de la evidencia: la (o las) personalidad árabe-islámica se ha transformado en el transcurso del tiempo, así como la de los "eurocristianos" y otros. Pero se crea de manera artificial un eurocristiano inmutable, que se opone a uno mismo. Así llegamos a las necesidades de Sayed Qotb sobre el tema del laicismo. Según Qotb en efecto el laicismo es un producto específico del cristianismo, en tanto que la pretendida "especificidad" del islam es por el contrario que ignora la distinción religión-sociedad (*din wa dunia*). Se les escapa que ocurría lo mismo en la Europa medieval que, por las mismas razones que el islam medieval, no separaba la religión de la sociedad, así como que las dos construcciones metafísicas necesarias al sistema tributario en las dos orillas del Mediterráneo modelaron los mismos modos de pensamiento. La ignorancia permite muchas cosas. La identidad es de hecho reducida a su dimensión religiosa y estando ésta concebida como un absoluto inmutable, se deduce la proposición de que la personalidad de los pueblos es igualmente inmutable.

He sostenido la tesis de que el cristianismo y el islam habían efectuado así una primera revolución con pleno éxito. Esta revolución permitió al cristianismo, en un principio religión de revuelta del pueblo, y al islam, constituido al margen del Oriente civilizado, convertirse uno y otro en el eje central de una construcción metafísica racionalizante conforme a las necesidades de una sociedad tributaria avanzada. Por lo demás, en aquella época las "personalidades" en cuestión son a tal grado vecinas que es muy difícil calificar a Ibn Rochd de musulmán, a Maimónides de judío y a Tomás de Aquino de cristiano. Tienen la misma edad mental, se comprenden, se critican, sin reticencias aprenden uno del otro.

Pero el cristianismo ha hecho una segunda revolución (burguesa) y comienza quizá la tercera. El islam golpea todavía a las puertas de su revolución necesaria. Lejos de llamarlo, los integristas se encargan de alejar su horizonte, lo cual les agradece Occidente.

Ciertamente es posible salir del estancamiento. Pero eso implica más que un combate sólo en el frente del pensamiento, ante todo que se inicie la salida del estancamiento real, al nivel de las prácticas sociales, económicas y políticas. Creo incluso que la transformación del mundo real simplificaría *ipso facto* el hundimiento de las ilusiones de esta metafísica del pobre. Por lo demás, durante el ascenso del nasserismo, el integrismo era impensable. Queda por decir que la transformación del mundo real exige de igual modo que nos consagremos a esta tarea que, por un obtuso oportunismo, hemos querido ignorar, a saber el rebasamiento del modo de pensamiento medieval del que el mundo árabe-islámico aún no sale. No obstante tanto en este dominio como en los demás es posible sacar provecho del propio atraso. Como en el dominio de la acción material el Tercer Mundo dispone, si sabe utilizarlo, del acceso a las tecnologías modernas sin pasar necesariamente por todas las etapas que les han precedido, en el dominio del pensamiento conocemos ya, no sólo el pensamiento burgués occidental, sino igualmente el comienzo de su crítica fundamental cuyo potencial universal nos corresponde desarrollar. La afirmación real de la identidad del pueblo árabe, así como la de los otros pueblos del Tercer Mundo, pasa por ese camino.

El estancamiento del fundamentalismo islámico contemporáneo no es el único en su género. Por el contrario, existen todos los signos de reacciones culturalistas análogas en otros lugares, de India al África negra. En todos los casos me parece que el repliegue nacionalista culturalista procede del mismo método, que es el del propio eurocentrismo: la afirmación de "especificidades" irreductibles que determinan el curso de la historia, o con mayor exactitud de historias inconmensurables entre sí. Pero está bien recordar aquí que estos "fundamentalismos" no son diferentes del fundamentalismo eurocéntrico (que tiende a adoptar la forma de un neofundamentalismo cristiano, por otra parte). Por el contrario, no son sino su reflejo, su complemento en negativo.

V. ELEMENTOS PARA UNA CULTURA VERDADERAMENTE UNIVERSAL

Sustituir por un nuevo paradigma a aquel en el que se basa el eurocentrismo es una difícil tarea de larga duración. Respuestas satisfactorias exigirán aquí una teoría de la política y una teoría de la cultura, que completen la de la economía, una teoría de su interacción, las cuales aún faltan cruelmente, tanto en el pensamiento dominante burgués como en las construcciones inspiradas en el marxismo petrificado por la negativa a proseguir la tarea que Marx sólo comenzó.

En esta reconstrucción la importancia de un análisis de la teoría de la cultura y su función en el desarrollo histórico de las sociedades sólo se equipara con la dificultad de la tarea. Esta importancia se debe al hecho de que la corriente burguesa dominante en las ciencias sociales se basó primero en una filosofía de la historia abiertamente culturalista, y luego, cuando ésta perdía progresivamente su fuerza de convicción, se refugió en el agnosticismo, rechazando cualquier investigación de lo general más allá de lo específico, lo cual obliga a quedarse en la penumbra culturalista. Las versiones dominantes del marxismo vulgar no difieren de manera fundamental. La tesis llamada de las "dos vías" intenta sin éxito conciliar el empleo de los conceptos del materialismo histórico con el prejuicio eurocéntrico de la excepcionalidad de destino europeo: mientras que la de los "cinco estadios" elude la dificultad puliendo las especificidades al punto de reducir artificialmente la diversidad de las trayectorias históricas a la repetición mecánica del esquema europeo.

Pero ¿por qué cosa remplazar la teoría culturalista rechazada? Toda la dificultad de la tarea se expresa aquí, y remite a las insuficiencias del conocimiento científico de la sociedad que, hoy día, nos parecen escandalosas. No tenemos ambición de proponer una construcción completa y coherente capaz de responder al conjunto de preguntas que se tiene el derecho de plantear al respecto, sino, más modestamente, de señalar algunos de los elementos que tal construcción debe integrar en su problemática.

2. La reconstrucción de la teoría social en una perspectiva

universalista verdadera debe tener por fundamento una teoría del capitalismo realmente existente, centrada en torno a la contradicción principal revelada por la historia de la expansión mundial de este sistema.

Podríamos definir esta contradicción como sigue: la integración de todas las sociedades de nuestro planeta en el sistema capitalista mundial ha creado las condiciones objetivas para una universalización que ha llegado a ser necesaria. Sin embargo la tendencia a la homogeneización sobre la base de la vocación universal de la ideología de la mercancía, subyacente en el desarrollo capitalista, es obstaculizada por las condiciones mismas de la acumulación desigual. La base material de la tendencia a la homogeneización está fundada en la extensión continua de los mercados, a lo largo y a lo ancho. El mercado de mercancías y capitales se extiende poco a poco de la región al país, luego al mundo entero, y se apodera progresivamente de todos los aspectos de la vida social. La propia fuerza de trabajo, antes limitada en sus migraciones por diversos obstáculos, sociales, lingüísticos, jurídicos, tiende a adquirir una movilización internacional.

Siendo la vida cultural el modo de organización de la utilización de los valores de uso, la homogeneización de estos por su sometimiento al valor de cambio generalizado tenderá a homogeneizar la propia cultura. La tendencia a la homogeneización no es la consecuencia necesaria del desarrollo de las fuerzas productivas sin más, sino el contenido capitalista de este desarrollo. En efecto el progreso de las fuerzas productivas en las sociedades precapitalistas no implicaba el sometimiento del valor de uso al valor de cambio y, por eso, iba acompañado de la diversidad de vías y de las modalidades del desarrollo. El modo capitalista implica el dominio del valor de cambio y por tanto la homogeneización. La tendencia a la homogeneización del capitalismo funciona con una fuerza casi irresistible a nivel de las técnicas industriales de producción, en el campo de los modos de consumo, estilos de vida, etc., con un poder atenuado en los dominios de la ideología y de la política. Apenas funciona con el del uso de las lenguas.

¿Qué posiciones adoptar con respecto a esta tendencia hacia la homogeneización? No podríamos lamentar eterna-

mente lo que es históricamente irreversible: el afrancesamiento de Occitania o la adopción de la coca-cola por el pueblo cubano, para tomar ejemplos a niveles muy diferentes. Pero el problema se presenta cuando se mira más allá del presente. ¿Debemos felicitarnos por esta tendencia del capitalismo a la homogeneización como nos felicitaríamos por el progreso de las fuerzas productivas? ¿Debemos mantenerla, es decir jamás oponernos a ella activamente, recordando el carácter reaccionario de los movimientos del siglo XIX que se proponían la destrucción de las máquinas? ¿Debemos lamentar sólo que funcione por medios de clase, y que por ello resulte de una eficacia limitada? ¿Llegar a la conclusión de que el socialismo irá en la misma dirección, pero con mayor rapidez y menos dolorosamente?

A este respecto siempre han coexistido dos tendencias. El propio Marx, por lo menos en la primera mitad de su vida activa, adopta un tono elogioso cuando habla del progreso de las fuerzas productivas, de las realizaciones de la burguesía, de la tendencia a la homogeneización, la cual libera al hombre de los horizontes limitados de la aldea. Pero progresivamente comienza a dudar y el tono de sus escritos ulteriores es más matizado. El movimiento obrero, en su tendencia dominante, ha hecho el elogio de la "civilización universal" en construcción.

La creencia en la fusión de las culturas (y hasta de los idiomas) predomina en la Segunda Internacional: se piensa en el intento del esperanto. Desmentido por la guerra de 1914, este cosmopolitismo ingenuo reaparece después de la segunda guerra mundial, cuando americanización parece sinónimo de progreso, o al menos de modernización.

Así pues, queda por decir que la crítica fundamental del capitalismo exige la de ese modo de consumo y de vida, y que él mismo es producto del modo de producción capitalista. Por lo demás esta crítica no es tan utópica como se dice con frecuencia: el mal que sufre la civilización occidental lo demuestra. En realidad la tendencia a la uniformación implica el fortalecimiento de la adecuación de la superestructura a las exigencias de la infraestructura capitalista. Es reducción de las contradicciones motrices, por lo tanto, reaccionaria. La resistencia espontánea de los pueblos a esta homogeneización expresa pues su negativa a someterse a las relaciones de explotación que le sirven de base.

Pero también y sobre todo esta tendencia a la uniformación tropieza con los límites que la acumulación desigual le impone. Ésta acelera las tendencias a la homogeneización real en el centro, mientras las anula prácticamente para la gran masa de la gente de la periferia, que no puede acceder al modo de consumo moderno, reservado aquí a una minoría. Para esta gente, con frecuencia desprovista de los medios elementales para su simple supervivencia, no se trata de un mal, sino de una tragedia. Así pues, el capitalismo realmente existente se ha convertido en un obstáculo al progreso ulterior de las fuerzas productivas a escala mundial, porque el modo de acumulación que impone a la periferia excluye la perspectiva de una recuperación. Es la principal razón por la cual el capitalismo está objetivamente rebasado a escala mundial.

Sin embargo, sea cual fuere la opinión que se tenga de este modelo de sociedad y de sus contradicciones internas, no por ello deja de conservar una gran fuerza. Ejerce una atracción fascinante en Occidente y en Japón no sólo para las clases dirigentes, sino también para los trabajadores, lo cual atestigua la hegemonía de la ideología del capitalismo sobre toda la sociedad. Las burguesías del Tercer Mundo no conocen otro objetivo: imitan el modelo de consumo occidental y la escuela reproduce en esos países los modelos de organización del trabajo que acompañan a las tecnologías occidentales. Pero los mismos pueblos de la periferia son las víctimas señaladas de este proceso de expansión de la homogeneización de las aspiraciones y de los valores. La prodigiosa intensificación de la comunicación por parte de los medios ahora mundializados desde luego ha modificado no sólo cuantitativa sino también cualitativamente los elementos de la contradicción engendrada por la expansión desigual del capitalismo. La aspiración al acceso a los modelos de consumo occidental ya ha penetrado en amplias secciones de las masas populares. Simultáneamente el capitalismo se revela siempre más incapaz de satisfacer esta aspiración. Las sociedades nacionales populares, que se han liberado de la sumisión a las exigencias de la expansión mundial del capita-

lismo, deben enfrentarse con esta nueva contradicción real, que no es más que una de las expresiones del conflicto entre las tendencias socialistas y las del capitalismo que se enfrentan en su seno.

El estancamiento, pues, no es sólo ideológico. Es real, es el del capitalismo, incapaz de concluir la obra que ha puesto en el orden del día de la historia. La crisis del pensamiento social es pues ante todo, en su dimensión principal, la del pensamiento burgués que se niega a aceptar esta comprobación, que lo obligaría a aceptar que el capitalismo no es "el fin de la historia", la "racionalidad definitiva y eterna". Pero se expresa de igual modo en los límites del marxismo que, al subestimar la dimensión de la desigualdad inmanente a la expansión mundial del capitalismo, ha imaginado una estrategia de respuesta socialista a las contradicciones que se ha revelado imposible.

Tomar la medida exacta de esta contradicción, que es la más explosiva que haya engendrado el capitalismo, implica que se coloque la polarización centros/periferias en el centro del análisis y al margen del mismo.

Ahora bien, de concesión en concesión las fuerzas de izquierda y del socialismo en Occidente han acabado por renunciar a darle a la dimensión imperialista de la expansión capitalista el lugar central que debe ocupar en el análisis de la realidad y en la definición de las estrategias progresistas de acción.

Al hacerlo se han incorporado a la ideología burguesa dominante en su aspecto más esencial: el eurocentrismo y el economismo.

El término mismo de imperialismo es en adelante prohibido y considerado "no científico". Así pues se impone uno contorsiones del lenguaje para sustituirlo por el término más "objetivo" de "capital internacional" y hasta "transnacional", etc. Como si el mundo estuviera moldeado por leyes puramente económicas, expresiones de las exigencias técnicas de la reproducción y de la valorización del capital. ¡Como si el Estado y la política, la diplomacia y los ejércitos hubieran desaparecido de la escena! El imperialismo es precisamente este conjunto real de las exigencias y leyes de la reproducción del capital, de las alianzas sociales nacionales e

internacionales que les sirven de base y de los medios políticos que ponen en práctica.

Para comprender el mundo contemporáneo es pues indispensable centrar su análisis en el desarrollo desigual y el imperialismo. Entonces y solamente entonces lograremos imaginar una estrategia de transición "más allá del capitalismo". Este obstáculo es la dificultad de un rompimiento con respecto al sistema mundial tal como es en la realidad. En realidad esta dificultad es todavía mayor para las sociedades centrales que para las de la periferia. Y allí reside en definitiva el sentido del hecho imperialista. Las sociedades del centro modeladas en torno al excedente imperialista tanto en su composición social como en las ventajas extraídas de su acceso a los recursos naturales del globo conciben mal la necesidad de una reestructuración global. Una alianza popular antiimperialista capaz de dar un viraje es, por esto, más difícil de constituir. Por el contrario, en las sociedades de la periferia, el rompimiento es la condición para un desarrollo de las fuerzas productivas capaz de responder a las necesidades y exigencias expresadas por la gran mayoría. Esta diferencia fundamental explica que, hasta ahora, las brechas en el sistema capitalista se han hecho en su totalidad a partir de la periferia del sistema. Las sociedades de la periferia que comienzan así el "poscapitalismo" a través de estrategias que prefiero calificar de nacional-populares más que de "construcción socialista" se ven obligadas por eso mismo a enfrentar todas las dificultades que implica la desconexión.

3. La contradicción principal del capitalismo real ha puesto pues a la orden del día una revolución anticapitalista —por estar necesariamente dirigida contra el capitalismo tal como es vivido por los pueblos que sufren más que otros sus consecuencias trágicas—, pero ante la cual queda por cumplir la tarea que el capitalismo no ha podido y no puede concluir.

Desde luego algunos de estos problemas no son nuevos dado que las revoluciones rusa y china se enfrentaron a ellos desde el comienzo. Pero falta retomar su discusión, a la luz de las lecciones de la historia, lo cual implica una cosa totalmente distinta al juicio eurocéntrico terminante que con-

cluye en el fracaso del socialismo y el progresivo retorno al capitalismo.[16] Ocurre lo mismo, *mutatis mutandi*, con la discusión de las lecciones a sacar del movimiento radical de liberación nacional que tuvo su apogeo durante "la era de Bandung", de 1955 a 1975.[17]

Sin duda las sociedades llamadas socialistas (que valdría más calificar de nacionales populares) no han "resuelto" el problema, simplemente porque la transición nacional popular será necesariamente mucho más larga de lo que habíamos imaginado, enfrentada a la tarea necesaria de desarrollar fuerzas productivas en un conflicto permanente con la lógica de la expansión capitalista mundial y sobre la base de conflictivas relaciones sociales internas (lo que hemos llamado la dialéctica de las tres tendencias: socialista, capitalista local y estatista). Aquí, en las sociedades que han realizado su revolución nacional popular (llamada revolución socialista), la dialéctica de los factores internos retoma su papel decisivo. Sin duda porque la complejidad de este "más allá del capitalismo" no había sido plenamente comprendida, el proyecto soviético —tal cual— había ejercido durante cuarenta años una fuerte atracción sobre los pueblos de la periferia. A su vez la crítica maoísta de ese proyecto también había ejercido, por ello, una atracción considerable durante unos quince años.

Hoy día, una mejor toma de conciencia de la dimensión real del desafío ha impuesto ya menos entusiasmo ingenuo y más circunspección con respecto a las recetas "definitivas" que se suceden. Se trata, en realidad, de un progreso de la práctica y el pensamiento, de una "crisis" en el sentido positivo de ese término, y no de un "fracaso" que prefiguraría la capitulación y el "retorno" a lo normal, es decir, la reinserción en la lógica de la expansión capitalista mundializada. El desaliento, que afecta a las fuerzas del socialismo en Occidente y encuentra en la realidad de los países "socialistas" una coartada para sus propias debilidades, tiene su origen en otra parte, en lo más profundo de las propias sociedades occidentales: mientras no haya tomado una conciencia lúcida de los estragos del eurocentrismo, el socialismo occidental seguirá condenado al estancamiento.

[16] Para una renovación de la discusión sobre el socialismo y nuestra tesis concerniente a la transición nacional popular, véase Samir Amin, *La déconnexion, op. cit.*; y del mismo autor, *L'État et le développement, Socialism in the Work*, núm. 58, 1987, Belgrado. Cf., igualmente *Eurocentrisme et vision du monde contemporain.*

[17] Samir Amin, *Bandoung, trente ans après*, El Cairo-ONU, 1985. Sobre estos temas concernientes directamente a las opciones políticas actuales, el lector podrá consultar nuestros análisis: Samir Amin, *La déconnexion*, La Découverte, 1986, cap. 2, Sección III; Samir Amin, Arrighi, Frank Wallerstein, *La crise, quelle crise?*, Maspero, 1982; Samir Amin, *Une autre configuration des relations Est-Ouest et Nord-Sud est-elle souhaitable, possible, probable?* Coloquio de Delfos, 1986.

Para los pueblos de la periferia, no hay más opción posible que la que ha estado precisamente en la clave de esas revoluciones llamadas "socialistas". Sin duda las cosas han cambiado mucho entre 1917 y 1949. También las condiciones de los nuevos avances nacionales populares en el Tercer Mundo contemporáneo permiten reproducir simplemente un cambio análogo, trazado de antemano por algunas recetas. En ese sentido, el pensamiento y la práctica inspirados en el marxismo mantienen su vocación universal totalmente firme, y su vocación afroasiática particular todavía más. En este sentido, el contramodelo llamado socialista, a pesar de sus límites actuales, mantiene una fuerza de atracción que crece en los países de la periferia. Las explosiones antisistémicas, desde Filipinas hasta Corea y Brasil pasando por Irán y el mundo árabe, a pesar de las ambigüedades —y hasta de los estancamientos— de su expresión en este primer estadio de su desarrollo, anuncian otros avances nacionales populares. Los escépticos, prisioneros del euroeentrismo, no sólo no habían imaginado estas explosiones, sino que hasta habían decretado su imposibilidad.

4. La configuración actual nos había conducido a recordar la analogía que inspira con la de la larga transición helenística. En la conclusión de *Classe et nation*, habíamos propuesto analizar esta transición en términos de "decadencia" por oposición a los de la "conciencia revolucionaria" y sugerido que el estallido de la centralización tributaria del excedente y la sustitución de la fragmentación feudal de éste, lejos de representar un "retroceso" negativo, era la condición para la maduración rápida de su rebasamiento ulterior por la centralización capitalista. Hoy día, la liberación de esta

última (mediante la desconexión) constituye de la misma manera la condición para una recomposición ulterior de un nuevo universalismo. En el plano cultural, esta dialéctica del movimiento en tres tiempos —universalismo truncado del eurocentrismo capitalista/afirmación de la especificidad nacional popular/recomposición de un universalismo socialista superior— acompaña a la exigencia de la desconexión.

Se puede llevar la analogía al dominio cultural. El helenismo había creado un universalismo (regional, por supuesto, y no planetario) a nivel de las clases dirigentes del antiguo Oriente. Este universalismo, aunque truncado por su contenido de clase, y por eso inaceptable para las masas populares (que entonces se refugiaron en las religiones cristiana y musulmana y en los provincialismos campesinos), prefiguraba por algunos aspectos el del capitalismo. Entre otras es una de las razones que llevaron al Renacimiento a beber de su fuente. Hoy día, el universalismo capitalista, a pesar de sus límites eurocéntricos, ¿no es acaso la expresión de "la" cultura universal de las clases dirigentes? Su versión popular degradada para uso de las masas —el "consumismo" más o menos opulento en Occidente, miserable en el Tercer Mundo— ¿no es igualmente a la vez atracción fuerte y estancamiento por la frustración que provoca? Entonces se perfila un rechazo nacionalista culturalista al universalismo eurocéntrico por una parte mientras por la otra se cristalizan los elementos que podrán constituir el fundamento ulterior del universalismo superior del socialismo. Si esta cristalización progresa con bastante rapidez se podrá abreviar el tiempo muerto de la afirmación culturalista sencillamente negativa.

5. Puesto que todos estamos de lleno en ese tiempo muerto, lo que pone en juego el debate sobre el eurocentrismo resulta considerable. Al capitalismo central (europeo) corresponde una formulación acabada de la ideología del capitalismo —el economicismo eurocéntrico— que conduce al estancamiento. En las periferias, las ideologías y culturas colectivas y tributarias originales están todas en decadencia y crisis a causa de la periferización. Pero a falta de una perspectiva universalista verdadera fundada en la crítica del economicismo y enriquecida por la contribución de todos los pue-

blos, se irán hacia una confrontación estéril en la cual el eurocentrismo de unos y los eurocentrismos invertidos de otros se enfrentarán en un ambiente de fanatismos destructivos. Las sociedades opulentas no se han salvado de la crisis moral y política. El eurocentrismo está allí en crisis, a pesar de las apariencias de buena salud de los prejuicios que alimenta. La ansiedad ante un desafío que confusamente la gente siente insuperable y los riesgos de catástrofe que alimenta se expresan por el resurgimiento de lo irracional, que va desde la popularidad renovada de la astrología hasta los gestos terroristas. Así pues, como sucede con frecuencia, la reacción a un desafío nuevo es en un primer momento más negativa que positiva. No se critica el universalismo eurocéntrico del capitalismo por avanzar a pesar de los obstáculos sobre la base de un nuevo universalismo; se rechaza cualquier aspiración al universalismo en beneficio de un "derecho a la diferencia" (aquí de culturas y de organizaciones sociales) que se invoca para abstenerse de manifestar un juicio sobre dicha diferencia. Es lo que yo llamo "provincialismo", hoy de moda. La opinión según la cual toda persona tiene el derecho —y hasta el poder— de juzgar a los demás fracasa por la atención que se manifiesta con respecto a la relatividad de estos juicios. Sin duda éstos pueden ser erróneos, superficiales, apresurados o relativos. Y hay que aceptar que ningún expediente está jamás definitivamente cerrado, que el debate es continuo. Pero, precisamente, hay que continuarlo, y no renunciar a él con el pretexto de que las ideas que nos hacemos del otro son y serán siempre infieles: que los franceses no comprenderán nunca a China (ni a la inversa), ni el hombre a la mujer, etc.; dicho de otra manera, que no existe una especie humana sino sólo "gentes". Se pretende que sólo los europeos pueden comprender verdaderamente a Europa, los chinos a China, los cristianos el cristianismo, los musulmanes el islam, puesto que el eurocentrismo de unos es completado por el eurocentrismo invertido de otros.

En la periferia la explosión reciente de los movimientos políticos de masa animados por el nacionalismo culturalista, en respuesta a los aspectos culturales del imperialismo moderno, constituye probablemente el elemento objetivo real que ha hecho tomar conciencia de esta dimensión cultu-

ral de los problemas de nuestro tiempo, ocultada por el eurocentrismo dominante y, por eso, subestimada por el marxismo clásico. Queda por decir que esta explosión ha contribuido poco a hacer progresar los análisis y el dominio conceptual. Por el contrario ha reforzado la expresión irracional de las emociones que constituyen los análisis.

En estas condiciones, dos literaturas aparentemente opuestas, de hecho simétricas, han hallado su camino. En un polo las literaturas de los fundamentalismos religiosos de toda clase, islámico, hinduista, judaico (se habla poco de él pero por supuesto existe), cristiano, etc., y de los provincialismos que exaltan el folklore presentándolos como un producto superior, todas fundadas en la hipótesis de la "inconmensurabilidad" de las especificidades culturales. En el otro polo la recuperación llana del elogio burgués de la sociedad capitalista, sin el menor progreso en la conciencia de su eurocentrismo fundamental.

En la critica cultural del eurocentrismo y de los eurocentrismos invertidos hace falta superar este diálogo de sordos. No obstante la discusión de la dimensión cultural de los problemas ligados al desarrollo desigual sigue siendo difícil y confusa. La razón de fondo es —como ya se ha dicho— la pobreza de los instrumentos de un análisis científico de las relaciones entre las tres dimensiones que constituyen la realidad social: la económica, el poder y lo político, lo cultural y lo ideológico.

¿Pueden imaginarse aquí y allá evoluciones políticas susceptibles de favorecer un mejor diálogo y a través de él el avance más allá del capitalismo hacia el socialismo universal? La responsabilidad de las fuerzas de izquierda y del socialismo es precisamente concebirlo y actuar para hacerlo posible.

El eurocentrismo es un factor poderoso que pesa en sentido inverso. El antitercermundismo, que hoy va viento en popa, aporta así su contribución al deslizarse hacia la derecha. Algunas fracciones del movimiento socialista en Occidente niegan, es verdad, ese deslizamiento, pero las más de las veces para refugiarse en el otro discurso no menos eurocéntrico, el del obrerismo tradicional, según el cual sólo las clases obreras maduras (léase europeas) son portadoras del porve-

nir socialista. Un discurso ineficaz en contradicción con las enseñanzas más evidentes de la historia.

Una cuestión nueva se le plantea entonces a la humanidad. De persistir en la vía del desarrollo en curso, la contradicción "Norte-Sur" se hará fatalmente cada vez más explosiva, engendrando entre otras cosas un racismo agresivo creciente en los países del capitalismo desarrollado, donde el antitercermundismo actual no es más que un signo precursor.

Para los pueblos de la periferia la alternativa inevitable es: avance democrático nacional popular o estancamiento culturalista aferrado al pasado. Sin embargo, la opción progresista no podría ser reducida a cualquier receta simple, porque cada uno de sus tres componentes, socialista, capitalista y estatista, es esencial y, simultáneamente, en parte complementario y en parte opuesto a los otros dos. Por ejemplo, la receta burocrática del "socialismo de Estado" que pretende sacrificar la democracia al "desarrollo nacional" ha demostrado que los bloqueos que entraña ponen en entredicho el propio desarrollo más allá de ciertos límites. Pero en sentido inverso la proposición, hoy de moda en Occidente, de retener sólo el objetivo democrático —por lo demás reducido él mismo a los derechos del hombre y a la democracia electoral pluralista— ha demostrado ya su ineficacia en un lapso más corto de lo que se había imaginado. Como hemos visto a propósito de Brasil, Filipinas y algunas otras experiencias en curso, la democracia debe conducir a transformaciones sociales gigantescas o perecer. Ahora bien, estas transformaciones necesarias chocan ya de frente con los intereses del sistema capitalista dominante.

Sin duda "si" Occidente, en lugar de poner obstáculos a las transformaciones sociales progresistas necesarias a la periferia, se comprometiera a apoyarlos, la presión del "nacionalismo" contenido en el tema de la desconexión se reduciría otro tanto. Pero hoy la hipótesis no es más que la expresión de un voto piadoso. El hecho es que Occidente es, hasta ahora, el adversario encarnizado de cualquier avance en esta dirección.

Hacer esta comprobación realista es reconocer finalmente que la iniciativa para la transformación del mundo corres-

ponde a los pueblos de la periferia. Son ellos quienes al romper con el desarrollo mundial en curso obligan a los pueblos occidentales a tomar conciencia del desafío verdadero y a ver más allá de sus narices. Una comprobación que, desde 1917, nada ha venido a invalidar.

No obstante es también aceptar que la larga marcha de la democracia nacional popular seguirá siendo contrariada y estará llena de conflictos inevitables, avances y retrocesos desiguales. La imagen ideal de la "construcción del socialismo" debe ser sustituida por la de esta vía difícil, larga e incierta.

El juicio relativamente negativo emitido con respecto a Occidente no excluye que las cosas puedan cambiar también en ese plano. Al abrir el debate sobre "otro desarrollo" en Occidente mismo y sobre las consecuencias favorables que el inicio de aquél podría tener para la evolución del este y del sur, hemos querido insistir en las responsabilidades de la izquierda occidental y por eso mismo en las posibilidades que se le ofrecen. Una conciencia lúcida de los estragos del eurocentrismo es aquí una condición previa para el cambio deseable.

En efecto, si bien la versión de la derecha de la ideología occidental asume todas las consecuencias de su eurocentrismo, en cambio la ambición universalista alimenta desde los orígenes las ideologías de izquierda, y en primer lugar de la propia izquierda burguesa, que ha forjado los conceptos de progreso, razón, derecho y justicia. Por lo demás, la crítica del capitalismo eurocéntrico no carece de eco en el centro. Ninguna muralla china separa el centro de la periferia en el sistema mundial. ¿Acaso no fueron un día Mao, el Che o Fanon los héroes de la juventud progresista de Occidente?

Por eso nos dirigimos aquí a los intelectuales de la izquierda europea, solicitando el inicio de un diálogo verdadero porque el papel de Europa, y más particularmente el de Francia, puede ser aquí más decisivo de lo que se piensa.

La sumisión sólo a la lógica de la economía mundial exige en efecto que un gendarme se encargue de reprimir las revueltas de los pueblos de la periferia víctimas del sistema y desvíe el peligro de que los estados socialistas saquen provecho de alianzas eventuales con estos pueblos, función que no

puede ser remplazada por otro que no sea Estados Unidos. La construcción de un neoimperialismo europeo que tome el relevo de la hegemonía estadunidense sigue siendo, para el futuro imaginable, un sueño imposible. La adhesión atlantista que implica pues esta lógica capitalista pura reduce fatalmente el proyecto europeo a permanecer en los estrictos límites de una competencia mercantil entre Europa, Japón y Estados Unidos, sin aspiración a cualquier autonomía cultural ideológica, política y militar. Pero en esta perspectiva, Europa resulta amenazada de destrucción total en caso de conflagración, o de quedar a merced de un acuerdo eventual de las superpotencias sobre su cabeza.

En respuesta a esta perspectiva mediocre —en la cual por lo demás la construcción europea debilitada quedaría bajo la amenaza de explotar en cualquier momento— ¿podría Europa contribuir a la construcción de un mundo policéntrico verdadero en todos los sentidos del término, es decir respetuoso de vías sociales y económicas de desarrollo diferentes? Podría entonces imaginarse que ese marco que define un orden internacional nuevo abriría la vía en la misma Europa a avances sociales imposibles si se queda uno encerrado en la lógica estricta sólo de la competencia. Dicho de otra manera, permitiría el comienzo de logros en la dirección de la extensión de espacios sociales no mercantiles, única vía para un progreso socialista en las condiciones de Occidente. Unas relaciones Este-Oeste sin tensiones en Europa, que sustituyeran la estrategia de la presión mediante la carrera armamentista y la ilusión peligrosa de llegar por ese medio a separar la Europa oriental de la Unión Soviética, favorecerían también el progreso socialista democrático que Gorbachov parece desear. Las relaciones Este-Oeste sin tensión en Europa podrían ser entonces promovidas en una perspectiva que apoyara la transición nacional popular necesaria en el Tercer Mundo. Esta opción —la de la "no alineación europea"—, que es la forma de la "desconexión" en las condiciones históricas de esta región del mundo, es el único medio de detener una decadencia probablemente inevitable de otra manera.[18] Si por decadencia se entiende la renuncia a un

[18] Cedetim, *Le non alignement européen*, La Découverte.

proyecto de sociedad progresista creíble y movilizador, para conformarse con "ajustarse" cada día a las fuerzas exteriores, de ir a la zaga de los acontecimientos nos arrastrarán.

Muchas razones políticas y culturales nos permiten creer que esta posibilidad no es necesariamente utópica. Cualesquiera que hayan sido los límites históricos de la visión de De Gaulle —límites que le impidieron ir más allá de intenciones veleidosas—, una evolución en este sentido podría retomarse hoy. Por lo demás ésta se había iniciado en el transcurso de los años 70, tímidamente, es cierto, antes de que la adhesión atlantista de los años 80 viniera a sofocar las esperanzas puestas en ella. La decepción que este viraje implicó explica una buena parte de las reacciones violentas de quienes habían esperado de Europa —y en primer lugar de Francia— el comienzo de un comportamiento nuevo en las relaciones mundiales. Echando leña al fuego por la explotación del prejuicio eurocéntrico, las fuerzas hostiles al cuestionamiento de la hegemonía norteamericana intentan hoy hacer imposible la perspectiva.

El eurocentrismo ha conducido al mundo a un grave estancamiento. Si Occidente continúa encerrado en las posiciones a que esta tradición obliga en todos los dominios de la visión de las relaciones políticas, particularmente Norte-Sur y Este-Oeste, los riesgos de conflictos violentos y de conversión a salvajes posiciones racistas crecerán. Un porvenir más humano —universalista respetuoso de todos— no está inscrito en la necesidad ineluctable que se impondrá por sí misma, sino sólo en el orden de la posibilidad objetivamente necesaria, por la que hay que pelear. La opción sigue allí: universalismo verdadero necesariamente socialista o barbarie capitalista eurocéntrica. El combate necesario impone a lo que podemos llamar las fuerzas de izquierda en el sentido amplio del término una toma de conciencia activa sobre cierto número de cuestiones fundamentales.

El socialismo está al final de ese largo túnel. Entendemos por ello una sociedad que haya resuelto el legado del desarrollo desigual inherente al capitalismo y simultáneamente dado a todos los seres humanos del planeta un mejor control de su devenir social. Entonces está claro que esta sociedad sólo será superior a la nuestra en todos los planos si ella es

mundial, si funda un universalismo auténtico que exija la contribución de todos, tanto de los occidentales como de aquellos cuya trayectoria histórica haya sido diferente. Está claro que el largo trayecto que queda por recorrer para lograrlo impide formular juicios "definitivos" sobre las estrategias y las etapas a franquear, que las confrontaciones políticas e ideológicas —así como las que en su tiempo enfrentaron a "revolucionarios" y "socialdemócratas" por ejemplo— no habrán sido más que las peripecias de este largo combate. Está claro que la naturaleza de esta sociedad humana no podría ser objeto de una previsión de la cual ni siquiera los futurólogos o los autores de ciencia ficción son capaces.

El porvenir queda abierto. Todavía no ha sido vivido.

SEGUNDA PARTE

PARA UNA TEORÍA SOCIAL NO EUROCÉNTRICA

Baste con identificar sistemáticamente las deformaciones eurocéntricas de las ideologías y de las teorías sociales dominantes, describir su génesis y poner al descubierto sus debilidades. Un paradigma superado sólo desaparece a condición de que otro paradigma, liberado de los errores del primero, sea expresado positivamente. En esta perspectiva propondremos aquí dos elementos de esta reconstrucción, indispensable en nuestra opinión.

El primero (tratado en el capítulo 3) es la hipótesis del desarrollo desigual como explicación del nacimiento precoz del capitalismo en las formaciones feudales de Europa, consideradas como una forma periférica de la sociedad tributaria, por oposición a las resistencias más obstinadas que las formas tributarias acabadas han opuesto a la realización del salto cualitativo. Esta hipótesis libera a la teoría social de la deformación eurocéntrica en la visión de la historia, por el universalismo de las proposiciones relativas a las leyes de la evolución en las que se basa.

El segundo (tratado en el capítulo 4) es la hipótesis de la mundialización del valor, como explicación de la dinámica del capitalismo realmente existente, que reproduce simultáneamente una tendencia a la homogeneización del mundo y una polarización que la hace imposible. La hipótesis libera de la deformación eurocéntrica en la visión del mundo contemporáneo y permite una reinterpretación fecunda de las crisis del sistema y de los comienzos de avances "más allá del capitalismo".

3. PARA UNA VISIÓN NO EUROCÉNTRICA DE LA HISTORIA[1]

I. EL MODO DE PRODUCCIÓN TRIBUTARIA, FORMA UNIVERSAL DE LA SOCIEDAD PRECAPITALISTA AVANZADA

Un debate permanente opone a las escuelas de los historiadores: ¿puede hablarse de la sociedad precapitalista (limitándose aquí sólo a las sociedades avanzadas, basadas en una organización estatal claramente reconocible) en singular? ¿Hay que conformarse con describir y analizar las diferentes variantes concretas de las sociedades en cuestión? ¿Puede considerarse al feudalismo como una forma general anterior al capitalismo, no sólo propia de Europa (y de Japón) sino con analogías en otros lugares, o bien las diferencias serían aquí de naturaleza y no sólo de forma?

Tomamos partido en este debate y desarrollaremos la tesis que resume el título de esta sección, a saber, que la forma que llamamos tributaria es la forma general de todas las sociedades precapitalistas avanzadas, de las que el feudalismo no es más que una especie particular. Como se verá a medida que vayamos desarrollando nuestro argumento, esta conceptualización permite resolver la cuestión del desarrollo desi-

[1] Las tesis propuestas eu este capítulo han sido desarrolladas con mayor detalle en diferentes direcciones de investigación en mis obras y artículos siguientes: *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, Minuit, 1979, capítulos I, II, III, IV y V; *La nation arabe, nationalisme et luttes de classe*, Minuit, 1977; "Modes of production, history and unequal development", *Science and Society*, verano de 1985. En estas obras se encontrarán también las indicaciones bibliográficas concernientes a los debates relativos a la teoría de los modos de producción y a la historia precapitalista (Karl Wittfogel, Ferenc Tokei, Gianni Sofri, Lawrence Krader, Chayanov, Emmanuel Terray, P.P. Rey, Claude Meillassoux, J. P. Vernant, Eugene Génovèse, Etienne Balacsz, Damodar Kosambi, Claude Cahen, Maxime Rodinson, Perry Anderson, I. Wallerstein, F. Braudel, Oliver Cox, G. Haupt).

guaí en el nacimiento del capitalismo y salir del estancamiento eurocéntrico.

El balance de la historia propuesto sólo considera tres estadios consecutivos de naturaleza universal: el estadio comunitario, larga transición a partir del comunismo primitivo; el estadio tributario que caracteriza al conjunto de las sociedades precapitalistas desarrolladas y finalmente el capitalismo, convertido en sistema mundial.

El estadio tributario es la historia de todas las civilizaciones basadas en: *i*) un importante desarrollo de las fuerzas productivas; una agricultura sedentaria que puede asegurar más que la supervivencia, un excedente sustancial y garantizado, actividades no agrícolas (artesanales) que emplean un equipo de conocimientos técnicos y un instrumental (con excepción de maquinaria) variados; *ii*) actividades improductivas desarrolladas, correspondientes a la importancia de ese excedente; *iii*) una división en clases sociales basada en esta base económica y *iv*) un Estado acabado que supera la realidad aldeana.

Este estadio presenta los aspectos siguientes: comprende una gran variedad de formas; pero más allá de esta variedad posee caracteres comunes, puesto que la extracción del trabajo excedente está siempre regida por la dominación de la superestructura en el marco de una economía regida por el valor de uso; el modo fundamental es aquí el modo tributario; el modo feudal es una variante de éste; el modo llamado esclavista figura a título de excepción, intersticial las más de las veces en relación con las relaciones mercantiles; la complejidad de las formaciones de este estadio implica, más allá de las relaciones de producción inmediatas, relaciones de cambio, internas y externas, que hacen intervenir la problemática de las relaciones mercantiles e introducen el concepto de sistema de formaciones sociales; este estadio, finalmente, no está estancado, sino que por el contrario se caracteriza por un desarrollo considerable de las fuerzas productivas, sobre la base de relaciones de producción tributarias que operan en el seno de formaciones captadas en toda su complejidad.

El capitalismo no es un estadio necesario por la sencilla razón de que ya existe, y a escala mundial. En realidad, to-

das las sociedades tributarias debían obligadamente poner en tela de juicio las relaciones de producción sobre la base de las cuales se habían desarrollado e inventar nuevas relaciones, únicas capaces de permitir un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas. El capitalismo no estaba destinado a ser sólo una característica europea. Pero al haber sido Europa la primera en inventarlo, se encargó después de frenar la evolución normal de los demás continentes. Lo que hay que explicar entonces, no es sólo cómo el capitalismo fue inventado en Europa sino por qué apareció aquí en un estadio relativamente precoz y por qué en otros lugares, en sociedades tributarias más avanzadas, su aparición tardó tanto tiempo.

Los períodos de transición de un estadio al otro se distinguen de los estadios necesarios por el hecho de que los elementos de cambio triunfan por sobre los elementos de la reproducción. Desde luego esta reproducción, en todos los estadios necesarios está lejos de excluir toda contradicción; de otra manera no se comprendería la razón por la cual un estadio necesario no es eterno. Pero, en los estadios necesarios, la lucha de clases tiende a ser integrada a la reproducción. Por ejemplo, en el capitalismo, la lucha de clases tiende, por lo menos en el centro, a ser reducida a su dimensión económica y por ello mismo a convertirse en un elemento de funcionamiento del sistema. Por el contrario, en los períodos de transición, alcanza su plenitud para convertirse en el motor de la historia.

Todos los estadios necesarios dan pues la impresión de estar inmóviles. En este plano, no hay diferencia entre Europa y Asia, ni siquiera entre el pasado y el presente. Todas las sociedades del estadio tributario dan la misma impresión de estancamiento: lo que Marx dice de Asia se aplica muy bien a la sociedad feudal europea. Sin duda, el capitalismo, por oposición a las sociedades del segundo estadio, presenta el aspecto de un cambio constante, debido a su ley económica fundamental. Pero esta revolución permanente de las fuerzas productivas implica una adaptación no menos permanente de las relaciones de producción, la cual da la sensación de que finalmente el sistema no puede ser superado.

Este resumen suscita algunas cuestiones esenciales concernientes al método del materialismo histórico.

Generalmente se admite que un modo de producción se define por una combinación particular de relaciones de producción y de fuerzas productivas. Existe una tendencia que consiste en reducir este concepto al de la situación del productor, por ejemplo esclavo, siervo o trabajador asalariado. Pero el trabajo asalariado precede en varios milenios al capitalismo y no podríamos reducir éste a su generalización. El modo capitalista combina en realidad el trabajo asalariado con cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Asimismo, la presencia de esclavos productivos no basta para definir un modo de producción, llamado esclavista, si no se combina con un estadio preciso de las fuerzas productivas.

Una lista exhaustiva de las condiciones del trabajo halladas en la historia de las sociedades de clase no puede limitarse a los tres modos de trabajo dependientes que son el esclavismo, la servidumbre y el salariado. Por haberlo hecho, los marxistas eurocéntricos se han visto finalmente obligados a inventar una cuarta condición, la de productor miembro de una comunidad ("asiática") sometida al Estado ("esclavitud generalizada"). Lo malo es que este cuarto modo no existe. Lo que sí existe, y además es mucho más frecuente que la esclavitud o la servidumbre, es el trabajo del pequeño productor (campesino) ni enteramente libre y comerciante, ni rigurosamente encerrado por la propiedad de la comunidad, sino sometido a la sangría tributaria. Es preciso dar un nombre a esta condición y no vemos ninguno más apropiado que el de modo tributario.

Si la generalización de los cinco estadios de Stalin es falsa, al igual que la de las dos vías ¿deberá renunciarse a cualquier teoría? El interés de nuestra hipótesis es el de poner el acento en las analogías profundas que caracterizan a las grandes sociedades de clases precapitalistas: ¿Por qué hallamos corporaciones en Florencia, París, en Bagdad, El Cairo, Fez, Cantón o Calcuta? ¿Por qué el Rey-Sol recuerda al emperador de China? ¿Por qué se prohibe el préstamo con intereses aquí y allá? ¿No es ésta la prueba de que las contradicciones que caracterizan a estas sociedades son de la misma naturaleza?

¿Cuáles son, entonces, esos caracteres comunes a todas

las sociedades precapitalistas calificadas de tributarias? La apariencia inmediata revela la inmensa variedad de organizaciones sociales que ocupan este largo período de la historia. En estas condiciones ¿es científico atribuirles un denominador común?

La tradición marxista es en esto contradictoria. El marxismo académico se ha empeñado en poner el acento en la especificidad, al grado, algunas veces, de renunciar a calificar con el mismo término a sociedades pertenecientes a áreas culturales diferentes, reservando por ejemplo el término feudal a Europa (más la expresión japonesa) y negándoselo al Asia. En sentido contrario, la tradición del marxismo militante siempre ha utilizado una terminología totalizadora, que califica por ejemplo de feudal a todas las sociedades grandes manifiestamente menos avanzadas. Una y otra tradición podrían decirse marxistas si la cuestión tuviera que ser resuelta por la marxología. Así se ha señalado que Marx utilizaba el término feudal con una connotación general que sus contemporáneos comprendían perfectamente bien y cubría por lo menos toda la historia europea, desde las invasiones de los bárbaros hasta las revoluciones burguesas inglesa y francesa. Su visión del feudalismo no era la de los historiadores burgueses posteriores, quienes a fuerza de restricciones redujeron el campo de la feudalidad a la zona comprendida entre el Loira y el Rhin durante cuatro siglos. Pero Marx también inventó el término "modo de producción asiática" y en sus escritos a veces no publicados, como los *Grundrisse*, retoma algunas tesis de Montesquieu, Bernier, etc., pretendiendo oponer el inmovilismo asiático a la agitada y rápida historia de Europa. Regularmente animados debates oponían a los defensores de las dos posiciones. De manera general, la tendencia dominante entre los euroamericanos del mundo académico subraya el carácter excepcional de la historia europea.

La búsqueda eventual de la unidad, más allá de la diversidad, sólo se aplica a sociedades que cuentan con un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas comparable. En esta perspectiva podemos proponer considerar tres niveles en el desarrollo de las fuerzas productivas, a las cuales corresponden tres familias de relaciones de producción.

En el primer nivel, el excedente es demasiado magro para permitir algo más que el inicio de la constitución de las clases y del Estado. Sería pues absurdo confundir bajo el mismo vocablo formaciones tribales, de clan o de linaje y formaciones estatales. No obstante eso es lo que pretende la tesis que coloca al modo asiático en la transición a las sociedades de clases. ¿Cómo puede China, que producía en el siglo XI la misma cantidad de hierro que Europa en el siglo XVIII y contaba con cinco ciudades de más de un millón de habitantes, ser clasificada al comienzo de la sociedad de clases, mientras que Europa, en el mismo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, estaba en vísperas de la revolución industrial? En este primer nivel, el escaso grado de desarrollo y las relaciones tribales, de clan y de linaje están indisolublemente ligados. Son estas relaciones las que permiten el comienzo del desarrollo de las fuerzas productivas más allá de la fase del comunismo primitivo (el paso a la agricultura sedentaria) y al mismo tiempo bloquean la continuación de su desarrollo a partir de un cierto punto. Así pues, donde uno reconoce esas relaciones, el nivel de las fuerzas productivas es necesariamente bajo; allí donde ya no se les halla, es más elevado. Las formas de propiedad que se sitúan en este primer nivel presentan rasgos comunes fundamentales: se trata siempre de propiedad comunitaria, cuyo uso está reglamentado en función de los sistemas de parentesco que rigen la instancia dominante.

Al segundo nivel corresponde un grado de desarrollo de las fuerzas productivas que permite y exige el Estado, es decir la superación del dominio del parentesco, el cual sólo podrá subsistir sometido a otra racionalidad. Las formas de la propiedad de esté segundo nivel son las que permiten a la clase dominante controlar el acceso al suelo agrícola y deducir por este medio un tributo a los productores campesinos. Esta situación es regida por el dominio de la ideología que siempre reviste la misma forma: religión o casi religión de Estado.

El tercer nivel representa el grado superior de las fuerzas productivas del capitalismo. Este grado implica la propiedad capitalista, ya sea, en un poló, el monopolio del control por parte de la burguesía de los medios de producción que

ya no son principalmente el suelo, sino las máquinas, los equipos y las fábricas y, en el otro polo, el trabajo libre asalariado, la extracción del excedente (aquí, plusvalor) que se realiza mediante el intercambio económico, es decir la venta de la fuerza de trabajo. Concretamente, el desarrollo de la agricultura más allá de un cierto punto exigía máquinas y fertilizantes, es decir la industria, y por tanto el capitalismo. Iniciado en la agricultura de la transición, el capitalismo debía pues alcanzar su plenitud en otra parte, antes de regresar a la agricultura.

Estas definiciones muy generales y abstractas de las tres formas de la propiedad: comunitaria (del suelo), tributaria (del suelo), capitalista (de medios de producción distintos al suelo), ponen el acento en el contenido de la propiedad, entendida como control social y no en sus formas jurídicas e ideológicas. Cada forma de la propiedad corresponde necesariamente a un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. En el primero, la organización de la producción no supera el horizonte del linaje y la aldea. En el segundo, está necesariamente regulada a nivel de una sociedad estatal, más o menos vasta, pero siempre sin comparación con la aldea: la circulación del excedente da cuenta de la importancia del artesanado especializado, de las funciones improductivas, del Estado, de los pueblos, del comercio, etc. Un nivel más elevado del desarrollo exigía el mercado generalizado, el mercado capitalista.

En este grado de abstracción, cada nivel corresponde a una exigencia universal.

La primera de las características del modo de producción que marca el segundo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas es que la extracción del producto excedentario se obtiene por medios no económicos, dado que el productor no está separado de sus medios de producción. Semejante particularidad opone ese primer modo de clase al modo comunitario que lo precede. Allí, el producto excedentario no es apropiado por una clase explotadora; lo centraliza un grupo dirigente para ser utilizado colectivamente o distribuido de acuerdo con las exigencias de la reproducción. La confusión entre, por una parte, las relaciones de cooperación y de dominación, y por la otra, las relaciones de explotación, que se aplica por el afán de luchar contra las simplificaciones ingenuas que asimilan el modo comunitario a un comunismo primitivo idílico, ha originado la falta de diferenciación que se constata entre el producto excedentario utilizado en forma colectiva y el producto excedentario del que se apropia una clase explotadora. La extracción del producto excedentario tiene pues la naturaleza de un tributo en provecho de la clase explotadora: ésta es precisamente la razón por la cual hemos propuesto llamarlo modo tributario.

La segunda característica del modo tributario es que la organización esencial de la producción se basa en el valor de uso y no en el valor de cambio. El producto conservado por el productor es en sí mismo directamente valor de uso destinado al consumo y, en lo esencial, el autoconsumo. Sin embargo el producto extraído por la clase explotadora es también directamente para ella valor de uso. Es decir que la esencia de este modo tributario es la de fundar una economía natural, sin cambios, si no es que sin transferencias (el tributo es una de ellas) y sin redistribuciones.

La conjunción de la extracción del excedente por medios no económicos y del predominio del valor de uso requiere necesariamente una reflexión sobre la alienación. En efecto dos interpretaciones del materialismo histórico se oponen desde sus orígenes. Una reduce prácticamente el método a un determinismo económico lineal: el desarrollo de las fuerzas productivas engendra por sí mismo el ajuste necesario de relaciones de producción, por revoluciones sociales cuya necesidad histórica revelan sus autores, y luego la superestructura política e ideológica se transforma para reflejar las exigencias de la reproducción de las relaciones de producción. La otra pone el acento en la doble dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción por una parte, y de estas últimas y la superestructura por la otra.

La primera interpretación asimila las leyes de la evolución de la sociedad a las que rigen la naturaleza. Esta interpretación continúa la obra de la filosofía de las Luces y constituye la interpretación burguesa radical del marxismo. La segunda opone el carácter objetivo de las leyes de la naturaleza al carácter compuesto objetivo-subjetivo de las leyes de la sociedad.

La primera interpretación ignora la alienación, o bien la extiende a la historia entera de la humanidad. La alienación es entonces un producto de la naturaleza humana que trasciende la historia de los sistemas sociales; tiene sus raíces en la antropología, es decir en la relación permanente del hombre con la naturaleza. La historia se hace por la "fuerza de las circunstancias". La idea que los hombres (o las clases) tienen de que hacen la historia es ingenua; el margen de su libertad aparente es estrecha, a tal grado pesa el determinismo del progreso técnico. La segunda interpretación conduce a distinguir dos planos de la alienación: la que resulta de la permanencia de la relación hombre-naturaleza, la cual trasciende los modos sociales, define a la naturaleza humana en su dimensión permanente pero no interviene directamente en la evolución de la historia social, es la alienación antropológica; la que constituye el contenido de la superestructura ideológica de las sociedades, es la alienación social.

Al dedicarse a precisar los contenidos sucesivos de esta alienación social, se llega a la conclusión de que todos los sistemas sociales precapitalistas de clase se caracterizan por la misma alienación social, que podría llamarse la alienación en la naturaleza. Las características de ésta resultan por una parte de la transparencia de las relaciones económicas de explotación y por la otra del grado limitado de control de la naturaleza en los niveles correspondientes de desarrollo de las fuerzas productivas. Esta alienación social debe tomar necesariamente un carácter absoluto, religioso, condición del lugar dominante que ocupa la ideología en la reproducción social. Por oposición, la alienación social del capitalismo se basa, por una parte, en la disminución de la transparencia de las relaciones mercantiles y, por la otra, en un grado cualitativamente más avanzado de control de la naturaleza. La alienación mercantil sustituye entonces a la naturaleza por la economía como fuerza exterior que determina la evolución social. La lucha por la abolición de la explotación y de las clases implica la liberación del determinismo económico. El comunismo debe poner término a la alienación social sin por ello suprimir la alienación antropológica. Desde luego puede comprobarse la existencia de intercambios no monetarios y hasta monetarios en todas las formaciones tributarias. No obstante esos intercambios sólo son accesoriamente mercantiles, es decir que no se basan en el valor de cambio (la ley del valor) sino en el valor de uso (las utilidades comparativas). El intercambio en las formaciones tributarias está sometido a la ley fundamental del modo tributario así como, *mutatis mutandi*, la propiedad del suelo está sometida, en el capitalismo, a la ley fundamental de la acumulación capitalista.

El argumento en favor de la variedad y de la especificidad descansa en la confusión entre el modo de producción y la formación social. No obstante Marx nos enseñó el carácter abstracto del concepto de modo de producción: el modo capitalista, por ejemplo, es un concepto teórico (reducción a dos clases definidas como los polos de la contradicción, ausencia de propiedad no capitalista, sobre todo del suelo, etc.) y ninguna formación capitalista puede ser reducida a este modo, ni siquiera la más avanzada, la más acabada: la prueba de ello es la existencia de la propiedad del suelo, y de la tercera clase, la de las propiedades del suelo, a la cual corresponde un tercer ingreso, la renta.

La extracción de un tributo jamás puede obtenerse sólo mediante el ejercicio de la violencia: exige cierto consenso social. Ése es el sentido de la observación de Marx de que "la ideología de la clase dominante es la ideología dominante de la sociedad". En el modo tributario, esta ideología es expresada por las grandes religiones: el cristianismo, el islam, el hinduismo, el budismo, el confucianismo. Funciona aquí el servicio de la extracción del excedente, mientras que la ideología del parentesco en el modo comunitario, igualmente dominante, funciona al servicio de la reproducción de relaciones de cooperación y de dominación, pero no de explotación. A los modos comunitarios y al dominio del parentesco corresponden por supuesto las religiones regionales, por oposición a las religiones de Estado del modo tributario.

El predominio de la superestructura es la primera consecuencia del predominio del valor de uso a nivel de la base económica, pero su funcionamiento actúa a la vez sobre la lucha de clases del modo tributario. La clase explotada no lucha generalmente por la supresión total de la explotación, sino sólo por su mantenimiento dentro de los límites "razo-

nables" que exige la reproducción de la vida económica a un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que implique usos colectivos del producto excedentario. Es el tema del emperador investido por el cielo. En Occidente, el monarca absoluto se alia algunas veces con los campesinos contra los señores feudales. Por supuesto, esta situación no excluye ni la lucha de clases ni logros en dirección de la abolición total de la explotación: se han detectado comunismos campesinos por todas partes: en Europa, en el mundo musulmán, en China. De una manera general la lucha de clases se expresa aquí a través del cuestionamiento de la ideología sobre su propio terreno: al cristianismo de las iglesias de Estado se oponen las herejías albigense o protestante, al islam sunita el chiismo y el comunismo quarmat, a Confucio el taoísmo, etcétera.

La cuarta característica del modo tributario es su apariencia de estabilidad, y hasta de inmovilismo, en absoluto limitado, por supuesto a Asia. En realidad esta apariencia engañosa está inspirada por el contraste con el capitalismo. Basada en el valor de cambio, la ley fundamental interna del capitalismo se sitúa en el plano mismo de la base económica: la competencia entre capitalistas impone la acumulación, es decir la revolución permanente de las fuerzas productivas. Basado en el valor de uso, el modo tributario no conoce exigencia interna parecida en el plano de su base económica.

No obstante, las sociedades tributarias no son inmóviles. Han realizado notables progresos en el desarrollo de sus fuerzas productivas, ya sea Egipto, ya sea China, Japón, India y Asia del Sur, el Oriente árabe y persa, África del Norte y Sudán o la Europa mediterránea o feudal. Pero estos progresos no implican un cambio cualitativo de las relaciones de producción. Del mismo modo, el Estados Unidos de 1980 y la Inglaterra de 1780 corresponden a dos momentos extremos del desarrollo de las fuerzas productivas sobre la base de las mismas relaciones capitalistas. Surgen nuevas relaciones de producción para superar un bloqueo engendrado por la resistencia de las relaciones antiguas y permiten así un nuevo desarrollo.

La lucha de clases que opone a los productores campesinos a la clase de sus explotadores tributarios ocupa toda la historia de las formaciones tributarias, tanto en Asia o en África como en Europa. Sin embargo existe una diferencia esencial entre esta lucha y la que opone a proletarios y burgueses en el capitalismo. La segunda debería poder terminar en la victoria del proletariado y la instauración de una sociedad sin clases. La primera no podía concluir la victoria campesina. Cada victoria arrancada por los campesinos debilitaba, en efecto, a la clase explotadora tributaria en beneficio de una tercera clase naciente; la burguesía, la cual surgía por una parte al lado del campesino, a partir del capital mercantil y, por la otra, en el seno de ese campesinado, cuya liberación, así fuera parcial, abría la vía hacia una diferenciación interna. No obstante, en el modo tributario la lucha de clases no deja de ser el motor de la historia, puesto que constituye la contradicción gracias a cuyo movimiento ese modo debía ser rebasado. La búsqueda por parte de la clase tributaria de un excedente mayor ciertamente no es una ley económica interna análoga a la de la búsqueda del beneficio capitalista, pero bajo el impulso de la lucha campesina, obliga a la clase tributaria y a los campesinos a mejorar los métodos de producción.

Es también la lucha de clases la que explica, al menos en parte, la política exterior de la clase tributaria. Ésta intenta compensar lo que pierde en la sociedad que explota mediante un expansionismo que le permite subyugar a otros pueblos y remplazar a sus clases explotadoras. Las guerras feudales proceden de esta lógica. También ha sucedido que una clase tributaria haya logrado movilizar al pueblo en este género de aventuras. El paralelo se impone con la relación que en el capitalismo rige la dependencia de la política exterior con respecto a la lucha de clases interna, aun cuando la ley de la acumulación capitalista sea diferente en su naturaleza. Y este paralelo continúa con el imperialismo, alianza de la burguesía y el proletariado de un país dirigida hacia el exterior, como Marx y Engels lo habían previsto en el caso de Inglaterra.

Antes de abordar la cuestión de las especificidades de las diferentes formaciones tributarias, es preciso dilucidar una serie de cuestiones teóricas que conciernen a las relaciones de intercambio y de circulación.

En la realidad prácticamente no existe un "modo de pro-

ducción de pequeño comercio simple" autónomo. La definición conceptual de este modo, que no implica clase explotadora sino sólo pequeños productores propietarios de sus medios de producción y especializados, que intercambian su producto según la ley del valor, indica su condición epistemológica particular.

Marx ya había llamado la atención sobre las condiciones necesarias para que el intercambio se realice conforme a la ley del valor: que el intercambio sea no ocasional sino sistemático, no de monopolios sino basado en la competencia, no marginal sino que cuente con cantidades que permitan el ajuste de la oferta y la demanda. Éste no es el caso general de los intercambios relacionados con las sociedades llamadas primitivas estudiadas por la antropología. Tampoco lo es en las formaciones tributarias caracterizadas por la ausencia de mercado generalizado de medios de producción y por la importancia de la autosubsistencia; el intercambio opera en general conforme a la teoría neoclásica llamada del valor más que a la ley del valor, la cual se aplicaba precisamente, bajo su forma transformada, al capitalismo.

Muchas confusiones caracterizan los debates sobre la cuestión de saber si los intercambios en las sociedades precapitalistas tienen o no un impacto disolvente. Nunca hay que perder de vista que el intercambio, que sólo se refiere a una fracción del excedente, está dominado por la ley del modo tributario. Todos los desarrollos históricos que conciernen a la importancia relativa y comparativa de los flujos de intercambio, de las organizaciones mercantiles, de las aglomeraciones urbanas, etc., sin ser inútiles, no responden a las cuestiones esenciales. El hecho de que ninguna economía tributaria haya sido jamás "natural" no prueba nada, ni en favor ni contra la tesis del poder disolvente de las relaciones mercantiles.

No subestimamos la importancia de las relaciones mercantiles. Con frecuencia hemos subrayado su papel en las formaciones árabes, y hemos demostrado que habían tenido una repercusión decisiva sobre el modo tributario, asegurando su expansión en Iraq, por ejemplo, en la gran época abasida. En efecto su existencia obliga a examinar la dinámica de las relaciones entre las sociedades tributarias, así como no podríamos examinar los capitalismos centrales y los periféricos aislados unos de otros. Aquí se impone el análisis de las relaciones dialécticas entre las fuerzas internas y las fuerzas externas en la dinámica de las sociedades tributarias y, particularmente, en la del paso al capitalismo.

II. EL FEUDALISMO EUROPEO, MODO TRIBUTARIO PERIFÉRICO

El modo feudal presenta todos los caracteres relativos al modo tributario en general. Pero además presenta, al menos en su origen, los caracteres siguientes: la organización de la producción en el marco de la propiedad, que implica la renta en trabajo, y el ejercicio por parte del señor de prerrogativas políticas y jurisdiccionales que determinan la descentralización política. Estos caracteres reflejan el origen de la formación feudal a partir de las invasiones de los bárbaros, es decir de los pueblos que permanecen en el estadio de la formación de las clases en el momento en que se apoderan de una sociedad más avanzada. El modo feudal es sencillamente un modo tributario primitivo, inacabado.

El feudalismo no es la continuación de la esclavitud; su sucesión temporal constituye aquí una ilusión. Reproduce la ley general del paso de la sociedad sin clases a la sociedad de clase: después de la etapa colectiva, la etapa tributaria. Por lo demás, el feudalismo japonés salió de la etapa comunitaria sin pasar jamás por la esclavitud.

Es un hecho comprobado el que los bárbaros estuvieron en el estadio comunitario. Y las variantes eslava, germánica, indígena, de las comunidades ¿son acaso de naturaleza diferente de las variantes conocidas después: inca, azteca, maya, malgache, árabe preislámica, más un millar de variantes africanas? ¿Es también una casualidad el que, pasando de ese estadio al estadio tributario, los germanos abandonasen sus religiones regionales para adoptar una religión de imperio, el cristianismo? ¿Es una casualidad si ocurre lo mismo en África con la islamización?

La propiedad feudal no es radicalmente diferente de la

propiedad tributaria. Es una especie primitiva de ésta, cuya especificidad se debe al carácter débil y descentralizado del poder político. Oponer la "propiedad eminente del Estado sobre el suelo" en Asia a la propiedad señorial llamada privada, es mezclar lo verdadero y lo falso. En efecto, la propiedad eminente del Estado funciona a nivel superestructural, para justificar el impuesto, pero no al de la organización técnica de la producción.

Ahora bien, en el feudalismo europeo, la propiedad eminente del Dios de los cristianos (la tierra debe ser cultivada, los campesinos tienen derecho a acceder a ella, etc.) funciona de la misma manera, en una versión debilitada, correspondiente al carácter rudimentario del Estado. También, en la medida en que progresan las fuerzas productivas, la descentralización política original cederá el paso a la centralización. Y las monarquías europeas absolutas se acercarán mucho a las formas tributarias acabadas. La forma feudal primitiva evoluciona progresivamente hacia la forma tributaria avanzada.

A falta de centralización del excedente, el carácter inacabado del modo feudal se sitúa en relación con el desmembramiento del poder, y sobre esta base el modo feudal europeo evoluciona en dirección de un modo tributario, con el establecimiento de las monarquías absolutas. Este sentido de la evolución no excluye, en el otro polo, las regresiones efectivas que tienen lugar, aquí y allá, a partir de los modos tributarios avanzados hacia desmembramientos feudales. La centralización del excedente implica, en efecto, a la vez la preeminencia real del poder central y una mercantilización relativamente acelerada al menos de ese excedente. Las circunstancias podían haber hecho retroceder a uno y otro, por lo demás a menudo en correlación. La feudalización de las formaciones árabes es un ejemplo de ello. Por añadidura ésta opera junto con la progresiva instauración de la dominación del capitalismo europeo naciente sobre el conjunto del sistema mundial del mercantilismo, e ilustra nuestra tesis según la cual la aparición potencial de un capitalismo árabe fue detenida por el de Europa. Así pues, de alguna manera el modo feudal es también a veces un modo tributario decadente.

La oposición entre el modo tributario acabado central y el carácter inacabado del modo feudal periférico no se sitúa en consecuencia en el mismo plano que la que opone el centro a la periferia en el sistema capitalista. En el caso de las formaciones tributarias, a causa de la dominación de la ideología, es en el marco de ésta donde aparece el carácter acabado o inacabado del modo sobre el que se basan esas formaciones.

En *Classe et nation* se encontrarán detalles que permiten seguir la formación del feudalismo europeo a partir de la Antigüedad oriental y mediterránea. Las formaciones imperiales helenísticas y luego romana constituían esbozos de construcciones imperiales tributarias. Pero el imperio romano se hundirá antes de haber llegado a serlo. Sobre sus ruinas se construirán tres conjuntos que lo heredan: el Occidente cristiano, Bizancio y el Estado árabe-islámico. Estas dos últimas entidades llegaron sin duda más lejos que el imperio romano en la construcción tributaria, sin lograr no obstante su forma acabada. Pero este progreso dejó huellas hasta nuestros días en el heredero árabe, mientras que el heredero occidental quedó marcado por las sociedades primitivas de la Europa bárbara.

El modo feudal caracteriza al conjunto del Occidente cristiano. Sin embargo no alcanza su plenitud en toda la región de una manera análoga. Se pueden distinguir tres subconjuntos regionales. La región más desarrollada es la de Italia y las zonas que constituyen la región calificada hoy como Occitania (España es conquistada por los musulmanes). Las forma feudales no alcanzarán allí su plenitud porque tropezarán con una herencia antigua más sólida, particularmente en las ciudades más importantes. La segunda región (Francia del Norte, Inglaterra, Holanda, Alemania Occidental y el sur de Bohemia) está medianamente desarrollada. También es allí donde el rebasamiento capitalista hallará su terreno más favorable. Más hacia el este y al norte (Alemania del Este, Escandinavia, Hungría, Polonia y Rusia), el nivel de desarrollo original está poco avanzado, a causa de la proximidad de la comunidad pretributaria. El feudalismo aparecerá allí más tarde, en formas particulares, en relación por una parte con las modalidades de la integración de estas regiones en

el conjunto europeo (Hansa, Escandinavia, Prusia y Polonia) y por la otra con el funcionamiento de relaciones de dominación externas (ocupación turca en Hungría, mongólica en Rusia, teutónica en las regiones bálticas, etcétera).

En el seno de todas las modalidades del modo tributario, como ya se ha visto, la ideología es la instancia dominante, en el sentido de que la reproducción social funciona directamente en este marco. En el modo tributario acabado, esta ideología se convierte en ideología de Estado; la adecuación de la superestructura a las relaciones de producción es entonces perfecta. Por el contrario, en el modo feudal, la ideología, que es aquí la del catolicismo, no funciona como ideología de Estado. No es que el cristianismo en sí se hubiera opuesto a ello; bajo el imperio romano el cristianismo se convirtió en ideología de Estado, y lo será en Bizancio, es decir precisamente en las regiones más cercanas al modo acabado. Sin embargo, en el Occidente feudal, el catolicismo tropieza con el desmembramiento de la clase tributaria y la resistencia de los campesinos, supervivencia de la ideología de las sociedades comunitarias originales. La organización independiente de la iglesia refleja esta menor perfección en la adecuación de la superestructura a las relaciones de producción, que crea un terreno más propicio, porque es más flexible a las evoluciones y ajustes posteriores a las exigencias de la transformación de las relaciones de producción. Estos ajustes implicarán ya sea la modificación del contenido ideológico de la religión (el protestantismo), ya su elevación al rango de ideología de Estado (bajo la forma galicana o anglicana, por ejemplo) a medida que el absolutismo real se va afirmando, en el período de la transición mercantilista.

La persistencia de las relaciones mercantiles externas e internas impide reducir a la Europa feudal a una yuxtaposición de feudos que viven en economía de subsistencia. Fue estructurada por el comercio a larga distancia con las áreas bizantina y árabe y, más allá, en el Asia de los monzones y el África negra, así como por su prolongación en el comercio europeo interno y el comercio local. Prueba de ello es la coexistencia de zonas predominantemente rurales, menos urbanizadas, y de zonas de concentración comercial y artesanal. Italia, con sus ciudades mercantiles y artesanales (Venecia, Florencia, Pisa, Génova, etc.), Alemania del sur y el Hansa ocupan en la cristiandad medieval posiciones que no se comprenderían sin estas relaciones mercantiles. Esas regiones, en particular Italia, reciben no sólo las fuerzas productivas más evolucionadas (manufacturas), sino también el embrión de las relaciones capitalistas precoces.

El feudalismo europeo constituye pues una forma específica del modo tributario universal. Pero esta especificidad está en relación con el carácter primitivo, inacabado, periférico, de la forma feudal. Más adelante se verá cómo las otras particularidades aparentes de la Europa feudal (la autonomía de las ciudades, las libertades campesinas, el juego político de las monarquías absolutas, en relación con las luchas de clase) se deducen igualmente de este carácter primitivo e inacabado, y cómo, lejos de constituir una desventaja, ese "retraso" constituyó el mayor triunfo de Europa en su carrera con las otras regiones del mundo que, paradójicamente, estaban en desventaja por su avance. Si me parece que las tesis opuestas son manifestaciones del eurocentrismo, es porque buscan la especificidad europea no en ese retraso sino en direcciones mitológicas.

A la especificidad del feudalismo hay que oponer la de cada una de las otras grandes civilizaciones tributarias, ya sean las especificidades árabes, que he estudiado en *La nation arabe*, o las del imperio otomano, de las cuales algunas evoluciones, en su parte balcánica, proporcionan paralelos sorprendentes.

Cada sociedad tributaria presenta un rostro particular, pero todas pueden ser analizadas con los mismos conceptos de modo de producción tributaria y de oposición de clase entre explotadores tributarios y productores campesinos explotados. Un ejemplo nos lo proporciona la India de las castas. Este falso concepto, reflejo de la ideología hinduista, que funciona aquí como ideología de Estado ejerciendo su dominación absolutista, oculta la realidad social: la apropiación tributaria del suelo por parte de los explotadores (guerreros *kshatriya* y clase sacerdotal de los bramanes), la explotación de los sudra, la redistribución del tributo en el seno de las clientelas de las clases de explotadores (el sistema jajmani). Se ha demostrado que las castas indias sólo

existen a nivel ideológico mientras que en la realidad funciona un régimen de explotación tributaria. El sistema de explotación de tipo *gentry* chino, y la ideología confucianista que lo acompaña, desde luego también tienen sus particularidades; pero, en el plano fundamental de la lucha de clases entre explotadores y explotados y su dinámica, la analogía es sorprendente. Como lo es con el oriente musulmán árabe y otomano, al grado que la articulación de las relaciones tributarias fundamentales y las relaciones mercantiles funcionan allí de la misma manera: formación de clases mercantiles —guerreros, apropiación privada del suelo, etcétera.

III. EL MERCANTILISMO Y LA TRANSICIÓN AL CAPITALISMO: EL DESARROLLO DESIGUAL, CLAVE DEL MILAGRO DE LA SINGULARIDAD EUROPEA

El período que se extiende desde el Renacimiento en el siglo XVI hasta la revolución industrial a principios del siglo XIX es manifiestamente un período de transición, del feudalismo al capitalismo. No tenemos la intención de volver a mencionar aquí las distintas proposiciones que se han emitido para explicar la progresiva cristalización del capitalismo europeo. Sólo nos proponemos mostrar cómo la rapidez de esta evolución se explica por el carácter inacabado del modo feudal europeo.

La literatura de la época del mercantilismo europeo es rica y concreta y hay que felicitarse por ello. En efecto, por naturaleza los períodos de transición son variados. No existen leyes generales de la transición, como sí hay leyes generales específicas de un modo que define un estadio estabilizado. La transición se analiza *a posteriori* en coyunturas concretas propias del modo en vías de superación y de su interacción con las fuerzas externas.

El análisis de la transición mercantilista exige pues que se aprecien los papeles respectivos de la descomposición de las relaciones de producción feudales y del desarrollo de la economía atlántica mercantil durante el nacimiento del capitalismo. Nos vemos pues de nuevo en la necesidad de una teoría de conjunto del sistema mercantilista. Ésta debe revelar de manera explícita el movimiento de fuerzas que operan para hacer ineluctable la aparición del capitalismo. Pero al mismo tiempo debe dar cuenta de las desigualdades y asimetrías que se desarrollan en el transcurso de este período, tanto entre Europa y sus colonias, dependencias y socios de ultramar, como en el interior mismo de Europa.

Interrogarse sobre el carácter feudal o sobre el carácter capitalista del período mercantilista no tendría aquí ningún sentido. La verdadera pregunta es: ¿cuáles son las clases que se presentan, cómo se organizan las luchas y las alianzas entre ellas, cómo se articulan las luchas económicas de estas clases, sus expresiones ideológicas y sus acciones sobre el poder político?

En efecto es evidente que se trata de un período de transición, en el que coexisten relaciones feudales y relaciones capitalistas. Que el carácter dominante de la sociedad se mantenga feudal en Inglaterra hasta las revoluciones del siglo XVII, en Francia hasta la de 1789, en Alemania y en Italia hasta el logro de su unidad en el siglo XIX, lo testifica la naturaleza feudal del poder político. No obstante se corre el riesgo de caer en el formalismo si se da a la ruptura de la revolución burguesa un sentido absoluto, pues la lucha de clases que opone a señores feudales y burgueses comienza antes y continúa después de esta ruptura, no sin interferir con la organización del poder y modificar su contenido. La revolución de Cromwell es seguida por una restauración, luego por una segunda "revolución" suave e incompleta, que continúa pacíficamente con la expansión electoral de 1932, etc. La revolución francesa, que culmina en 1793, es seguida por una larga restauración; 1848 es todavía medio burgués y medio proletario —pero ya la reivindicación proletaria, embrionaria, había despuntado en 1793 detrás de la revolución burguesa— y es seguido por una segunda restauración. Las unificaciones alemana e italiana son apenas revoluciones, pero crean condiciones de cambio social espectaculares. ¿Marca la abolición de la servidumbre en 1861 en Rusia la ruptura de la burguesía? ¿O en febrero de 1917?

La reacción feudal basta pues para calificar de feudal al

poder absolutista occidental: se comprueba al mismo tiempo el desarrollo de un campesinado libre, el inicio de una diferenciación de clases capitalistas en su seno ("labradores" y campesinos sin aperos, *yeomen* y obreros agrícolas), la expansión de la manufactura, la diferenciación en el seno de un artesanado que se libera de las limitaciones de la corporación, etcétera.

La tesis eurocéntrica dominante, más allá de la variedad extrema de sus expresiones, pone siempre el acento en las características consideradas propias de Europa, entre otras la autonomía de las ciudades y la expansión de las relaciones mercantiles internas y externas. Sin duda las ciudades de la sociedad feudal están, como el campo y por la misma razón, poco controladas por el poder central, al principio casi inexistente. Sin embargo, a medida que el feudalismo avanza hacia su forma tributaria, la monarquía absoluta reduce esa autonomía. El fenómeno urbano no es específico del feudalismo europeo. Por lo demás es más antiguo que el feudalismo europeo. La Antigüedad clásica es por excelencia urbana. ¿Se trata de ciudades autónomas? Menos de lo que parecen: por una parte son ciudades de terratenientes y por la otra, en la medida en que se inflan por los efectos directos e indirectos del gran comercio (al cual se incorpora entonces el artesanado esclavista), su dominación sobre los campos lejanos y ajenos, por la explotación indirecta de la que sacan provecho, sigue siendo precaria, debido a que sólo opera a través de los flujos comerciales y las alianzas aleatorias. Las ciudades árabes estaban en una situación más o menos análoga. En cuanto a las ciudades chinas, muy importantes, se inscriben en un modelo tributario acabado y muy avanzado, del cual ellas reflejan la complejidad de las distribuciones secundarias ricas en excedente (artesanado y manufacturas florecientes); pero, como en el caso de las ciudades árabes, están bajo la eficaz vigilancia del poder central tributario. En el mundo árabe, cuando ese poder tributario se debilita, las ciudades se marchitan. Por el contrario, las ciudades japonesas son desde el principio importantes y autónomas, por la misma razón que en Occidente: la debilidad del poder central feudal. Pero tendrán un retroceso porque la ausencia de expansión externa, de la que gozan las ciudades de Europa, obliga a la clase mercantil japonesa, no obstante muy libre en sus movimientos, a volverse hacia el campo y a invertir en la compra de tierras y en la usura.

A través de esta multiplicidad de apariencias, vemos el hilo conductor. El papel acelerador de las ciudades feudales antiguas (donde dominan las corporaciones fuertes con respecto al poder) o nuevas (que escapan tanto a las corporaciones como al poder) remite a la debilidad del poder central. Cuando éste se afirma, con las monarquías absolutas, las relaciones feudales ya han comenzado su descomposición en el campo mismo.

Esta descomposición remite a la fragmentación del poder feudal, que permite a la lucha de clases superar rápidamente la economía de los castillos para imponer la pequeña explotación sometida a la renta en especie, luego en dinero. Esta transformación alivia el peso de los tributos, acelera la acumulación campesina y da comienzo a la diferenciación en el seno del campesinado. Cuando la clase feudal reacciona, a través de la monarquía absoluta de la que se dota para detener la liberación campesina, la servidumbre tiene ya mucho tiempo de haber desaparecido, el campesinado de haberse diferenciado y el mercado de haber comenzado a elaborarse.

La dialéctica de las dos vías de avance del capitalismo se inserta sobre este fondo esencial. En un polo, la constitución de manufacturas y el sistema del *putting out*, manejado por el capital mercantil incorporado al comercio lejano; en el otro, la constitución de pequeñas empresas industriales a partir del campesinado de los *kulaks*. Entre estas dos vías se mantienen las contradicciones, algunas veces importantes, sobre todo cuando la gran burguesía se ha unido a la monarquía feudal, obteniendo a cambio protecciones y ventajas para luchar contra la competencia de la burguesía fragmentada de los burgos y de los campos.

La transición es por naturaleza variada. Dado que no conoce leyes generales, las mismas causas inmediatas puede parecer que provocan efectos contrarios. Italia sufrirá la aparición precoz del embrión de las relaciones capitalistas, España su dominio sobre América, mientras en Francia e Inglaterra el Estado feudal absolutista se constituirá en com-

pensación al final de la servidumbre y se verá reforzado por una urbanización avanzada; y en el este el absolutismo surgirá en el vacío urbano y será el medio para establecer una servidumbre exigida por el nivel más débil de las fuerzas productivas y el vacío de los espacios.

La rapidez con que Europa pasa así del feudalismo al capitalismo (tres siglos) no es pues un misterio que requiera alguna explicación fundada en la especificidad de los pueblos o de las culturas europeas. Se explica sencillamente por la ventaja que constituía el retraso de la Europa feudal.

Cada modo de producción se caracteriza por sus contradicciones y por las leyes específicas de su movimiento. El modo feudal, como especie de la gran familia del modo tributario, se caracteriza por la misma contradicción fundamental (campesinos productores contra clase tributaria explotadora) que todas las demás especies de este modo. La flexibilidad mayor que resulta del carácter inacabado del modo feudal entraña el comienzo más apresurado de su rebasamiento por el surgimiento en su seno de los embriones del modo capitalista. Los grupos de clases presentes durante el período mercantilista son, en efecto, tres: campesinos, señores feudales y burgueses. Las luchas de clases, triangulares, implican bloques móviles de dos grupos contra uno. La lucha de los campesinos contra los señores feudales conduce a la diferenciación en el seno del campesinado y al desarrollo de un pequeño capitalismo agrario o a la adaptación de la feudalidad a un capitalismo agrario de grandes propietarios. La lucha de los burgueses urbanos comerciantes contra los señores feudales se articula en la precedente y da origen a las manufacturas. La burguesía tiende a escindirse, en una fracción superior que busca componendas (protecciones reales de las manufacturas y de las compañías mercantiles, ennoblecimiento y recuperación por su cuenta de derechos señoriales, etc.) y una fracción inferior que se ve obligada a radicalizarse.

La tendencia a la evolución de la fragmentación feudal ante el poder absolutista opera sobre este fondo de luchas. Según las fuerzas relativas de cada grupo, esta evolución se acelera o no, toma tal forma o tal otra. El poder adquiere por eso cierta autonomía, por tanto una cierta ambigüedad, sobre la cual Marx y Engels han llamado la atención. Si la constitución de los Estados centralizados no bloquea la evolución hacia el capitalismo, sino por el contrario lo acelera, es porque la lucha de clases se agudiza en su seno. Cuando el modo tributario adopta en Europa su forma acabada con las monarquías absolutas, las nuevas contradicciones de clase (capitalismo agrario y capitalismo manufacturero) están ya demasiado avanzadas como para disminuir de manera significativa la velocidad de su desarrollo. En relación con estas combinaciones cada vez más específicas, hay que analizar, por una parte, el movimiento de la división internacional del trabajo entre las regiones de la Europa mercantilista, entre algunas de ellas y las periferias de ultramar que crean y, por la otra, el contenido de las grandes corrientes ideológicas (Reforma, Renacimiento, filosofía de las Luces), que en diversos grados son combinaciones de un componente gran burgués-pequeño burgués (agrario o artesanal), campesina y hasta a veces embrionariamente proletaria. Inglaterra es el prototipo del centro mercantilista. Ahora bien, no es sólo comerciante, sino también manufacturera; controla severamente sus importaciones para fortalecer su desarrollo autocentrado, no es autárquica sino conquistadora. La verdadera religión de este Estado absolutista no es el protestantismo sino el nacionalismo, como lo demuestra el anglicanismo.

Al final del período surge un mundo caracterizado por un desarrollo desigual de otro tipo, diferente al desarrollo desigual de épocas anteriores: el desarrollo desigual del período mercantilista. En 1800, existen por una parte centros capitalistas y por la otra periferias, modeladas principalmente por el surgimiento de los primeros, pero de esos centros capitalistas sólo están acabados Inglaterra y, en menor medida, Francia.

El análisis de la sociedad tributaria propuesto más arriba había sido reducido voluntariamente a su esqueleto esencial, definido por su modo de producción. Ello bastaba para revelar los caracteres comunes a las diferentes formas del modo tributario y situar de manera pertinente las especificidades de éstas (sobre todo las del feudalismo europeo) así como bastaba para poner de relieve los rasgos esenciales de la dinámica común de estas sociedades, es decir la analogía

de las luchas de clases que las caracterizan a todas y la necesidad objetiva de la superación capitalista de sus contradicciones. Así, y solamente así, es posible liberarse del eurocentrismo dominante.

Sin embargo, cuando se ha llegado al análisis de la transición concreta del modo tributario al capitalismo, ya no es posible limitarse a este esqueleto. Es la razón por la cual hemos introducido en este estadio los dos conceptos de formación social y de sistema de formaciones sociales. No insistiremos aquí en estos conceptos ni en su manejo operacional. Recordaremos solamente que una formación social es un conjunto complejo organizado en torno a un modo dominante y que un sistema de formaciones existe cuando las relaciones mantenidas entre varias formaciones (sobre todo a través de intercambios mercantiles) son lo suficientemente importantes como para modificar las condiciones del desarrollo interno de éstas. Entonces las oposiciones y alianzas de clase en uno reaccionan significativamente sobre las oposiciones y alianzas de clase en el otro, sea de una manera más o menos simétrica e igual (y se puede decir entonces que las formaciones que componen el sistema son autónomas), o de una manera asimétrica (y se puede hablar entonces de centros y periferias). El sistema capitalista mundial es el ejemplo acabado de este último modelo. Pero no es el único. Hemos propuesto, en varias ocasiones, sobre todo en el análisis del Oriente antiguo (helenístico y romano) y del mundo árabe, análisis conducidos al plano del sistema de conjunto, que permiten salir de los callejones sin salida de un análisis reducido a las formaciones tomadas aisladamente unas de otras. Veremos posteriormente que el fenómeno de la esclavitud, lejos de constituir un estadio universal necesario, debe su desarrollo a ciertas particularidades propias del funcionamiento de los sistemas mercantiles.

En efecto, el concepto de sistemas rehabilita el que se tome en cuenta a las relaciones mercantiles (el comercio a larga distancia). La importancia de estas relaciones muchas veces es desatendida en beneficio de una atención manifestada exclusivamente a las relaciones mercantiles internas de una formación, mientras que la influencia recíproca de las relaciones mercantiles internas y externas es con frecuencia

decisiva para aprender la dinámica de la transformación interna de una formación. En aquel momento mis proposiciones fueron muy mal recibidas por la mayoría de los marxistas occidentales. El dogmatismo les impedía ir más allá del análisis del modo de producción y de las relaciones de clase y de explotación que lo caracterizan. Los calificativos de "desviación circulacionista" (atribuir a la circulación la capacidad de generar el valor, que como todos saben, no puede tener otra fuente que la producción) eran proferidos en tono doctrinal. Muchos de estos críticos descubren veinte años después la importancia del concepto de sistema. Pero, tirando al bebé junto con el agua de baño, se creen obligados a abandonar pura y sencillamente el marxismo. Si el suyo hubiera sido menos asfixiante, quizá habrían sido capaces de comprender de inmediato que la introducción del concepto de sistema se inscribía perfectamente en el desarrollo del materialismo histórico.

El eurocentrismo obliga a no considerar más que la transición mercantilista europea al capitalismo. El examen de otras evoluciones, en curso en otras partes y que van en la misma dirección, ni siquiera es considerado una vez resuelta la cuestión *a priori* por la tesis del "bloqueo" impuesto por el modo de producción asiática. Ahora bien, un examen menos parcial de la historia de algunas otras sociedades induce a pensar que el capitalismo también se abría allí camino cuando la sumisión imperialista a la Europa conquistadora vino a detener su avance.

Ramkrishna Mujerjee[2] ha propuesto una historia del comienzo de un desarrollo capitalista autónomo en India, completada por la de la destrucción sistemática del mismo por la colonización británica. Esta obra, a la cual remito al lector, debiera dar un destino definitivo a la célebre y malhadada frase de Marx con respecto a la obra británica en India.

Segundo ejemplo, el del mercantilismo egipcio.[3] El co-

[2] Ramkrishna Mujerjee, *The rise and Fall of the East India Company*, Monthly Press, Nueva York, 1974.

[3] Me he expresado en este debate en diversas obras y artículos en árabe, sobre todo en: *La crise de la societé arabe*, El Cairo, 1985; *L'aprés-capitalisme*, Beirut, 1987; "Réflexions sur la crise de la pensée arabe con-

munismo árabe, en particular el egipcio, ha alimentado un rico debate sobre este tema, que por desgracia sólo ha sido conocido por los lectores de la lengua árabe. La historiografía egipcia proporciona todos los elementos que demuestran que, desde sus orígenes, el sistema mameluco (a partir del siglo XIV) en su variante primera, y luego otomana (particularmente en el siglo XVIII, es decir antes de la expedición de Bonaparte), presenta todas las características de una transición posible al capitalismo: el desarrollo de relaciones mercantiles internas (en conexión con las relaciones exteriores), la apropiación privada de tierras (en el Delta) y la próletarización, el desarrollo del salariado y de la manufactura, de las relaciones políticas triangulares entre clase Estado tributario (mameluco), burguesía rural (kulako) y clase mercantil-pueblo (campesino y urbano) que recuerdan las de la modernización absoluta con los burgueses y el pueblo, la iniciación de un debate ideológico en el seno del islam en muchos aspectos análogo al que había animado a la revolución protestante en el cristianismo, etc. Hemos sugerido que la expedición de Bonaparte se inscribía en esta competencia entre el mercantilismo europeo (aquí francés), y el del Egipto de la época, así como habíamos propuesto un análisis de las contradicciones y límites del sistema —precisamente mercantilista— construido por Mohamed Ali durante la primera mitad del siglo XIX (análogo en muchos aspectos a la transición Meiji del Japón) y desmantelado por la intervención europea de 1840.

El debate sobre la dinámica propia de esta transición egipcia, sus contradicciones y límites, la coyuntura entre éstos y el conflicto exterior con el naciente capitalismo europeo, continúa. En un estudio publicado recientemente, Fawzy Mansour se dedicó a precisar las razones de la lentitud de los adelantos capitalistas en el mercantilismo egipcio. Atribuye esta lentitud sobre todo a las incesantes intervenciones del poder (tributario) que reducían el margen de

temporaine", *Al Fikr Al Arabi*, núm. 45, 1987. Del mismo modo hago aquí referencia al artículo de Fawsy Mansour ("Le blocage du capitalisme dans l'histoire agyptienne"), en árabe, *Qadaia Fikria*, núm. 2, 1986, El Cairo. Véase igualmente, Samir Amin, "Contradictions in the capitalist development of Egypt", *Monthly Review*, núm. 4, 1984.

autonomía de los poderes económicos nuevos fundados en la riqueza mercantil y la apropiación privada del suelo.

Este tipo de conflicto es inherente a todas las transiciones mercantilistas en todo el mundo. En todas partes el poder tributario ha intentado de la misma manera limitar el progreso de un poder económico capitalista. Lo mismo ocurrió con las políticas de las monarquías absolutas en Europa. La diferencia de las situaciones proviene de que cuando las monarquías se constituyen —a semejanza de los poderes tributarios acabados más pronto en otras partes—, es ya demasiado tarde. En efecto el mercantilismo europeo sobrevino después de largos siglos de feudalismo, caracterizados por la debilidad del poder central, la cual había permitido la constitución de las autonomías burguesas (ciudades, corporaciones, propiedad privada). La monarquía absoluta, incapaz de destruir radicalmente las nuevas fuerzas sociales capitalistas, se ve obligada a aliarse a ellas, a cambio de su sumisión política y de su apoyo contra las autonomías feudales. Estrategia eficaz a corto plazo —durante dos o tres siglos asienta el poder absoluto—, pero que finalmente arruinará a sus autores: el progresivo fortalecimiento de las relaciones capitalistas en el marco de la protección monárquica se volverá brutalmente contra ésta para hacer saltar el tapón e imponer su poder político liberado de los obstáculos del Antiguo Régimen. En otras partes, en China o en el Oriente otomano, la tradición estatal tributaria, mucho más antigua, se expresa con una fuerza que disminuye la marcha de un movimiento que, sin embargo, en muchos aspectos es ineluctable.

Desembarazado del prejuicio eurocéntrico, la comparación de las transiciones mercantilistas iniciadas en todas las sociedades tributarias avanzadas sugiere de inmediato la tesis del desarrollo desigual, que se puede formular de la manera siguiente: en el centro de un sistema, es decir allí donde las relaciones de producción están mejor asentadas, el desarrollo de las fuerzas productivas regido por esas relaciones refuerza la coherencia del conjunto del sistema, mientras que en su periferia el desarrollo insuficiente de las fuerzas productivas da más flexibilidad, lo cual explica el desenlace revolucionario más precoz. Si se recuerda que toda evolu-

ción está determinada en última instancia por la base económica, esta tesis constituye no una negación de los principios del materialismo histórico, sino su prolongación.

IV. EL EUROCENTRISMO Y EL DEBATE SOBRE LA ESCLAVITUD

Una de las ideas más comúnmente difundidas, tanto bajo formas eruditas propias del medio universitario como bajo las formas populares de la opinión general, es la de que la sucesión histórica de la condición del esclavo a la del siervo y luego a la del individuo libre respondería a una evolución de alcance universal. Para los marxistas, en el espíritu de esta sucesión, la esclavitud constituiría entonces un estadio necesario que se puede explicar por la dinámica interna de la sociedad (de toda sociedad) en cierto estadio de desarrollo de las fuerzas productivas. La imagen que Marx utilizó al asociar molino de mano y esclavitud, molino de agua y servidumbre, o molino de vapor y salariado, refuerza el apego a esta visión de los "tres estadios" sucesivos de la condición del trabajador explotado.

Sin duda la sucesión propuesta es bastante atractiva para el espíritu, porque corrobora la idea filosófica del progreso continuo. En efecto estaremos de acuerdo en que la condición de asalariado libre (y ciudadano) es menos desagradable que la de siervo (que sin embargo tiene algunos derechos, sobre todo el del acceso a la tierra donde vive), la cual es mejor que la de esclavo.

El problema es que no se encuentra huella de este estadio esclavista, supuestamente necesario en las trayectorias de la evolución de numerosos pueblos que llegaron a un desarrollo de las fuerzas productivas y de la civilización que no podría calificarse de primitivo: Egipto, China, etc. En cambio es sabido que las sociedades de la Grecia antigua y de Roma, de las que los europeos desean convencerse de que son sus ancestros culturales, estaban fundadas en el trabajo de los esclavos.

Ante esta dificultad, el eurocentrismo se expresará de dos

maneras aparentemente contradictorias. Unos persistirán en afirmar, contra la evidencia, la universalidad del modo de producción esclavista. Otros, reconociendo su extensión geográfica limitada, pondrán al mal tiempo buena cara. Para ellos, el antecedente esclavista sería entonces propio de una vía histórica específica y exclusivamente europea: esclavitud grecorromana, feudalidad europea, capitalismo occidental. Es la vía gloriosa del proceso, exclusiva de Europa, a la cual se opone la vía sin salida de las sociedades que han evitado la esclavitud. Por desgracia se comprueba que el feudalismo europeo no se desarrolla allí donde la esclavitud conoció su expansión, a las orillas del Mediterráneo, sino en las selvas bárbaras del norte... La sucesión esclavitud-feudalidad sólo tiene sentido si se decreta que griegos, romanos y europeos constituyen un solo y mismo pueblo que como tal habrá conocido los dos estadios sucesivos. Con esto se ha anexado Grecia a Occidente. Pero se hizo mediante un razonamiento tautológico: Grecia es la cuna de la esclavitud, la esclavitud precede (en Europa, que comprende a Grecia) a la feudalidad, por tanto, Grecia pertenece a Europa. Así pues, se rompe el lazo entre Grecia y el antiguo Oriente (Egipto, Mesopotamia, Siria, Persia); se opone incluso Grecia al Oriente (Atenas la europea, democrática —aunque esclavista— frente a Persia asiática, y evidentemente bárbara...) como más tarde se opondrá cristiandad e islam (olvidando que el cristianismo es de origen oriental), el niño griego al déspota otomano, etc. Es en realidad una leyenda fabricada en el siglo XIX.

La excepción grecorromana es originaria de una serie de confusiones mayores. La publicación de los *Grundrisse* (el capítulo de los *Formen*) dio lugar a una explosión de marxología que se alejaba tanto más del marxismo cuanto que la erudición se apoderaba del tema. Según Pokei y sus discípulos, al salir de la comunidad primitiva, se ofrecían dos vías. La primera es aquella en la que Asia entró: las comunidades subsistieron y un estado despótico se superpuso a ellas; las comunidades siguen siendo propietarias del suelo, dado que los productores organizados en familias no eran más que sus poseedores precarios. Era una vía sin salida, que bloqueó el desarrollo de las fuerzas productivas y redujo la historia de

Asia a la repetición inmutable del mismo escenario superficial. La otra vía era la de la disolución de la comunidad y de la afirmación de la propiedad privada individual del suelo; primero engendró una primera división de clases de modelo radical, favoreciendo la reducción a la esclavitud de quienes habían perdido su propiedad agraria. De allí el milagro griego, luego su extensión al imperio romano, y después la transformación de esclavismo en servidumbre y la constitución excepcional del feudalismo. La propiedad señorial, siempre privada, favorece el desarrollo de las contradicciones (la autonomía de las ciudades, la lucha de los campesinos por la propiedad campesina privada, etc.) que engendrarán el capitalismo. Era la vía del cambio continuo, del progreso incesante. Era la vía de Europa cuyos orígenes se remontan así hasta la Grecia de la antigüedad. En esta vía única, la esclavitud ocupa un lugar decisivo, en el arranque. De allí la clasificación cronológica de los pretendidos modos asiático (bloqueado), antiguo, feudal y capitalista, con la sucesión necesaria de los tres últimos.

No se trata de una teoría científica. Los elementos fácticos sobre los que se basa son escasos y dudosos y, aunque son creación de la imaginación, encuentran sin dificultad su lugar en la sucesión sistemas comunitarios-sistema tributario bosquejada más arriba. Se trata de una teleología eurocéntrica inspirada *a posteriori* por el desarrollo capitalista de Europa, que implica en el fondo que ninguna otra sociedad podía llegar por sí misma al capitalismo. Si todo esto fuera cierto, deberíamos concluir que las leyes del materialismo histórico sólo se aplican a Occidente. Y llegar a la conclusión del idealismo hegeliano de que la historia de Occidente corresponde a la realización de la razón. Este supuesto marxismo se une al nacionalismo cultural de los ideólogos que, en el Tercer Mundo contemporáneo, ¡rechazan al marxismo porque no se aplica a sus sociedades específicas! Eurocentrismo, producto de la ideología imperialista disfrazada de marxismo en un polo, nacionalismo cultural en el otro: dos hermanos enemigos, pero gemelos.

Pero volvamos a la otra tradición eurocéntrica, de expresión universalista aparentemente, porque hace de la esclavitud un estadio necesario y por tanto general.

A nadie sorprenderá demasiado descubrir en el destino de estas expresiones las manifestaciones del dogmatismo oficial, en la Unión Soviética, China y otras partes, preocupadas por probar que los ancestros escitas o hanseáticos, como todos los otros pueblos, incas o egipcios, pasaron por este estadio. La prueba es evidentemente administrada por una cita extraída de un texto sagrado, condimentada con algunos hallazgos de la arqueología, que presentan la ventaja, que no quiere decir gran cosa, de poder ser interpretada como se debe.

Sin embargo haríamos mal en creer que el género es producto exclusivo del mundo socialista. Occidente también tiene sus marxistas eurocéntricos. Para establecer contra viento y marea la extensión general del modo de producción esclavista, se recurre con frecuencia al subterfugio que consiste en confundir la esclavitud como modo de producción con la desigualdad de las condiciones personales. Éste es efectivamente un fenómeno totalmente general, tanto en las sociedades comunitarias como en las sociedades tributarias. La desigualdad de las condiciones permite, por un deslizamiento semántico, traducir mil términos de connotaciones diferentes, expresadas en idiomas variados y que hacen referencia a hechos de naturaleza no menos diferente por la misma palabra, "esclavitud", ¡y listo! En realidad, esta desigualdad hace referencia las más de las veces a la organización política y no a la explotación del trabajo. Así pues a veces hay "esclavos" en las sociedades comunitarias sin vínculo alguno con cualquier explotación del trabajo (en principio excluida aquí, a todo lo más embrionaria), así como existen condiciones desiguales en la organización política de todos los regímenes tributarios, como los estados del Antiguo Régimen, las castas, los servidores del Estado (por ejemplo los mamelucos) que tampoco remiten directamente a la explotación del trabajo.[4]

Todos los observadores de las sociedades esclavistas ver-

[4] En relación con el debate sobre la esclavitud, véase Claude Meillasoux, *Anthropologie de l'esclavage*, PUF, 1986; Samir Amin, "The class struggle in the Greco-Roman Antiquity", *Monthly Review*, núm. 5, 1984, y, del mismo autor, "L'esclavage en Afrique", en *Imperialisme et sous-développment en Afrique*, Anthropos, 1976.

daderas, aquellas que explotan el trabajo productivo de los esclavos, han observado el carácter excepcional de este modo de explotación depredador. Los esclavos se reproducen mal y es imposible reducir a la esclavitud a la población original. La esclavitud supone pues que la sociedad en la cual vive practica *razzias* en el exterior y se extingue cuando la posibilidad de tales *razzias* cesa (lo cual ocurrió particularmente al final del gran siglo esclavista del imperio romano). Dicho de otra manera, la esclavitud no puede ser aprehendida por un análisis dirigido exclusivamente hacia lo que pasa dentro de la sociedad en cuestión. Es preciso introducir el concepto de sistema de formaciones, unas esclavistas y otras terrenos de caza. Por eso las más de las veces el esclavismo aparece en relación con importantes relaciones mercantiles exteriores que permiten comprar los esclavos. Las bandas armadas que se entregan a la caza de hombres —y el tipo de sociedad precaria que fundan— difícilmente existe sin una salida mercantil para su producto. Este tipo de sociedad no constituye un estadio "necesario" en sí mismo; es el apéndice de una dinámica que en gran medida se le escapa. ¿Acaso no comprobamos esta curiosa coexistencia entre la esclavitud y la intensidad de las relaciones mercantiles en la Antigüedad clásica, el Bajo Irak, y en América? Ahora bien, la producción mercantil es excepcional en el mundo precapitalista. Las zonas donde reina la esclavitud no pueden pues comprenderse por sí mismas: sólo constituyen elementos de conjuntos más vastos, la esclavitud ateniense sólo se explica si se integran las ciudades griegas en el medio con el cual comercian, pues su especialización se sitúa a escala de un área que engloba a Oriente, donde la esclavitud no penetrará. En el Occidente romano, la esclavitud se limita a las zonas cercanas a las costas, cuyo producto puede ser comercializado. En la Galia y en España los costos de transporte impiden la extensión: prueba de su unión con el comercio. Y América no tiene existencia propia, es la periferia de la Europa mercantilista. Por eso, igualmente, la esclavitud se encuentra asociada a los más variados niveles de desarrollo de las fuerzas productivas: desde el que caracteriza a la antigüedad grecorromana hasta el capitalismo del siglo XIX, Estados Unidos y Brasil. ¿Cómo podría un estadio necesario

encontrarse en asociación libre con niveles de desarrollo de fuerzas productivas tan diferentes?

V. EL EUROCENTRISMO EN LA TEORÍA DE LA NACIÓN

El eurocentrismo encuentra su expresión prácticamente en todos los dominios del pensamiento social. Se elegirá aquí sólo uno de éstos, el de la teoría de la nación, porque es de gran importancia para el alcance de las conclusiones políticas que inspira.

La realidad social no se limita sólo a las realidades que son los modos de producción, las formaciones sociales, los sistemas de formaciones, el Estado, las clases sociales. Aun si se considera que aquéllos constituyen en últimos análisis el núcleo esencial de la realidad global, ésta nos ofrece la imagen de su variedad concreta, donde naciones, etnias, estructuras familiares, comunidades lingüísticas o religiosas y todas las otras formas de vida que tienen una existencia real y un lugar en la conciencia humana deben encontrar su lugar en una hipótesis teórica que articule unas a otras. Eliminar estas realidades del campo del análisis, como por desgracia algunos dogmáticos del marxismo lo hacen frecuentemente bajo el pretexto de que esas realidades son "máscaras" que ocultan las realidades de clase fundamentales, es empobrecer el materialismo histórico y hacerlo impotente en la lucha por la transformación de la realidad. Nada indica que *a priori* el proscenio de la historia esté ocupado por el conflicto de las "fuerzas fundamentales". En numerosas circunstancias éstas no operan sino en forma indirecta, siendo las confrontaciones inmediatas obra de otras fuerzas llamadas no fundamentales. Lo propio del materialismo histórico es precisamente proponer un método capaz de articular el conjunto de estas realidades. En eso se opone al eclecticismo burgués que, haciendo de cada una de estas realidades múltiples un ser autónomo, se niega a ordenarlas en un conjunto organizado según ciertas leyes de la necesidad.

Lo propio del eurocentrismo es ya sea ver al camino euro-

peo particular de esta articulación nación-Estado-clases como un modelo revelador de la especificidad del genio europeo (y, por consiguiente, un modelo a seguir por los otros, si es que pueden hacerlo), o la expresión de una ley general que se reproducirá fatalmente en otra parte, así sea con retraso.

En el camino europeo, la constitución de lo que hoy calificamos como naciones está estrechamente asociada a la cristalización de un Estado y a la circulación centralizada a esta escala del excedente específico del capitalismo (unificación del mercado, incluyendo el mercado de trabajo y de capitales). Esta doble asociación particular es enteramente atribuible al hecho de que el feudalismo, como forma inacabada del modo tributario, se caracteriza por la fragmentación excesiva del poder y del excedente tributario en su forma feudal. La fracción menor del excedente que adopta la forma mercantil circula en un área relativamente vasta que engloba a la cristiandad europea, al Oriente musulmán y, por este intermediario, a zonas más lejanas. La otra fracción del producto, que adopta la forma mercantil (una parte de las subsistencias), igualmente menor, se intercambia en los mercados locales de escasa influencia. El peldaño intermedio, que hoy llamamos mercado nacional, no existe. El capitalismo, en su desarrollo, se fundará precisamente en él: uniendo en un polo los mercados locales por la expansión de la fracción mercantil del producto, sometiendo en el otro polo a los mercados lejanos (que se convierten en el "mercado exterior"), a las exigencias de la construcción del mercado nacional. Para eso necesitaba un Estado, que organizara sus operaciones, y un espacio medio, a escala de nuestra época, que correspondiera a los condicionamientos materiales del tiempo en términos de población óptima, de densidades suficientes de transportes y de medios de defensa, etc. La nación fue producto de esta evolución.

La teoría estalinista de la nación, concebida como el producto específico del desarrollo capitalista, no es nada más que una expresión abstracta y general de ese camino europeo real. En ese sentido es totalmente eurocéntrica. No obstante, esta teoría no es específicamente estalinista. Es también la de Marx, Engels y Lenin. Es también la de la Segunda

Internacional (y de los marxistas austríacos). Está también implícita en la teoría burguesa revolucionaria (de la Revolución francesa que "hace la Nación", de la unidad alemana e italiana, etc.). En suma, siempre es la tesis dominante.

La observación de las sociedades tributarias avanzadas, en particular las de China y Egipto, así como la reflexión sobre la historia árabe, conduce a sustituir este estrecho concepto eurocéntrico por otro concepto de la nación, de alcance universal. Se definirá pues un concepto de nación, por oposición al de etnia —uno y otro compartiendo la comunidad lingüística—, según exista o no una centralización a nivel del Estado y, por su intervención, del producto excedentario. Así, sin que por eso haya superposición entre Estado y nación, el fenómeno nacional no puede ser separado del análisis del Estado.

Se puede luego proponer sobre esta base una identificación sistemática del hecho nacional a través de la historia. En particular, la nación aparece claramente: por una parte, en las sociedades tributarias acabadas, donde el Estado centraliza el tributo, dado que la clase tributaria es estatal (China, Egipto) por oposición a las sociedades tributarias no acabadas (como las sociedades feudales europeas), donde el tributo queda fragmentado; y, por la otra, en el capitalismo, donde la competencia de los capitales (con la distribución de las ganancias que de aquí se deriva) y la movilidad del trabajo son administrados por la intervención estatal (legislación, sistema monetario, política económica del Estado). Así se explica, por las condiciones inherentes de Europa (ausencia de naciones en la época feudal, nacimiento concomitante de la nación y del capitalismo), la deformación eurocéntrica del concepto común de nación.

Este concepto de nación aparece claramente en las sociedades acabadas, sean tributarias (China, Egipto), o capitalistas (naciones europeas del capitalismo central). En los modos de producción inacabados, periféricos, la realidad social étnica es demasiado vaga como para poder ser calificada de nacional. Esto ocurre en la Europa feudal, porque el modo feudal no es más que un modo tributario inacabado. Esto ocurre también en las periferias capitalistas contemporáneas. Asimismo, la coincidencia entre sociedad y nación de-

saparece con frecuencia en los períodos de transición.

Es preciso dar un paso más en este análisis, pues la historia del camino europeo revela otros dos hechos importantes: por una parte, que la nación no preexiste potencialmente a su creación, por ia otra que el modelo de la coincidencia Estado-nación no es más que un modelo ideal, imperfectamente realizado, y que ese modelo no corresponde a una exigencia del capitalismo.

La ideología nacionalista encuentra su fundamento en el mito de una nación que según ella preexistió a su constitución como Estado. La realidad muestra que los conglomerados de pueblos campesinos son por largo tiempo más provinciales que nacionales (la imposición del idioma que se vuelve nacional es lenta) y que la burguesía de los tiempos feudales y del Antiguo Régimen es con frecuencia más cosmopolita (a su gusto en el conjunto de la cristiandad, dividiendo sus fidelidades según sus intereses financieros, sus lealtades políticas y sus convicciones religiosas) que nacional en el sentido moderno del término. El papel del Estado en la construcción de la nación siempre ha sido decisivo.

No obstante esta ideología se ha convertido en una fuerza que, por su propia autonomía, ha modificado el curso de la historia. La discusión de las tesis austromarxistas muestra que había inspirado actitudes políticas en conflicto con las exigencias del desarrollo capitalista. Trasladada de su lugar de origen (Europa Occidental) hacia el este y hacia el sur, a las regiones austro-húngara, rusa, otomana y árabe, la ideología nacionalista terminó por hacer estallar algunos conjuntos que habían podido constituir la base de un desarrollo capitalista más coherente que aquel que se ajustó a las limitaciones de la fragmentación estatal.

4. POR UNA VISIÓN NO EUROCÉNTRICA DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

I. EL CAPITALISMO REALMENTE EXISTENTE Y LA MUNDIALIZACIÓN DEL VALOR

1. Desde que Rudolf Bahro propuso la expresión "socialismo realmente existente", ésta ha corrido la suerte que se sabe: sirve tanto a los detractores del socialismo (que le imputarán todos los fenómenos en curso en los regímenes qué llevan este nombre) como a los defensores del orden en estos regímenes (que a pesar de todo seguirán siendo socialistas, es decir cuyo balance será "globalmente positivo"). Por el contrario, jamás aparece la idea de hablar de "capitalismo realmente existente". El capitalismo, en la opinión común —y veremos que igual cosa ocurre en el análisis de los eruditos—, es la América del Norte y la Europa Occidental de la serie "Dallas", del Estado providencia y de la democracia. Los millones de niños abandonados en Brasil, la hambruna en el Sahel y los dictadores sangrientos en África, la esclavitud en las minas de Sudáfrica, el agotamiento de las muchachas jóvenes en las cadenas de montaje de las fábricas electrónicas de Corea del Sur, todo ello no es verdaderamente el capitalismo, sino solamente los vestigios de la sociedad anterior. A lo sumo, son las formas no europeas del capitalismo; y depende de los pueblos involucrados desembarazarse de ellas para disfrutar a su vez de las mismas ventajas que los occidentales. Bajo una forma u otra, se trata de una etapa en una línea de desarrollo que podría homogeneizar al mundo a imagen de Europa.

El capitalismo mundial se manifiesta bajo formas que en apariencia todo el mundo conoce, pero en las que hay que insistir, aunque sea brevemente, para formular su naturaleza verdadera y revelar las deformaciones que la visión eurocéntrica les hace sufrir.

La primera de estas características es la desigualdad a escala mundial, caracterizada por las diferencias de ingresos de un país al otro. En líneas generales, esta relación es del orden de 15 para los países capitalistas desarrollados a 1 para los países del Tercer Mundo. La segunda característica es que la desigualdad en el reparto interno —nacional— del ingreso es considerablemente más marcada en las sociedades de la periferia que en las del centro. Desde este punto de vista, 25% de la población dispone del 10% del ingreso en el centro y 5% en la periferia; 50% de la población dispone de 25% del ingreso en el centro y 10% en la periferia; 75% de la población dispone de 50% del ingreso en el centro y 33% en la periferia.

Se observa además que las diferentes curvas que ilustran el reparto del ingreso se amontonan en un estrecho conjunto en torno a su media en el caso de los países desarrollados, lo cual traduce el hecho de que las sociedades occidentales hoy día están muy cercanas unas a otras en su realidad cotidiana. Por el contrario, las curvas relativas a los países del Tercer Mundo están distribuidas en un conjunto más amplio, pero —salvo rarísima excepción— el reparto del ingreso siempre es aquí más desigual que en el centro.[1]

¿Cómo se interpretan y explican estos hechos en las corrientes dominantes del pensamiento social?

En primer lugar se pretende sencillamente que la diferencia de los ingresos medios es el reflejo de una diferencia en las productividades del trabajo de igual amplitud aproximativa, o dicho de otra manera, que la productividad del trabajo es en los países desarrollados 15 veces superior a lo que es en promedio en los del Tercer Mundo. Esta opinión no es sólo la del gran público y la de los economistas burgueses; la comparten igualmente economistas marxistas de las corrientes dominantes.

En segundo lugar, se afirma que las diferencias aparentes en la estructura global del reparto interno del ingreso ocultan en realidad niveles de explotación del trabajo invertidos. Expliquémonos acerca de lo que se entiende por eso en ciertos análisis basados en los conceptos marxistas. La cantidad de trabajadores activos empleados en el conjunto de las economías capitalistas desarrolladas es del oden de 400 millones de individuos mientras que el monto de los ingresos por el trabajo (en millones generales de salarios) representa la mitad del ingreso global. Dicho de otra manera la relación del trabajo excedentario (los ingresos de la propiedad y de la empresa) con el trabajo necesario —que mide el grado de explotación del trabajo— es del orden del 100%. Por el contrario, en el caso del Tercer Mundo capitalista (que reúne unos 1 200 millones de trabajadores activos) los ingresos por el trabajo (salarios e ingresos de los pequeños productores independientes, campesinos y artesanos) totalizan alrededor de dos terceras partes del ingreso global. Aquí entonces la relación del trabajo excedente con el trabajo necesario no sería más que del 66%. Aunque los ingresos de los trabajadores de la periferia sean muy inferiores a los del centro, la explotación del trabajo sería más intensa en los países desarrollados. Como se ve, esta presentación de hechos salvaguarda la idea de que la intensidad de la explotación del trabajo crece con el desarrollo capitalista, y por consiguiente, la idea de la misión socialista del proletariado de los países desarrollados. La desigualdad en el reparto del ingreso, más marcada en la periferia, provendría de una serie de razones diferentes, entre otras la jerarquía más fuerte en los salarios, el reparto más desigual de la propiedad agraria en el caso de muchos países, la diferencia entre la ciudad y el campo más marcada, la proporción más elevada de las masas miserables marginadas amontonadas en las megalópolis del Tercer Mundo, etcétera.

En tercer lugar las más de las veces se pretende que la tendencia general de la evolución es hacia la reducción progresiva de la desigualdad. En este sentido la situación de la periferia contemporánea sería sencillamente la de una transición todavía inacabada hacia el desarrollo capitalista. Algunos, sin embargo, menos optimistas, afirman que no hay una ley tendencial propia del reparto del ingreso. El reparto sería sólo la resultante empírica de hechos económicos y so-

[1] Véase Samir Amin, *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, Minuit, 1979, pp. 157-167. Para una exposición más precisa de los cálculos cuyos resultados son sólo presupuestos aquí, las curvas de Lorenz y los coeficientes de Gini, el lector podrá recurrir a *La déconnexion*, La Découverte, 1986, Cap. 3.

ciales diversos, cuyos movimientos, convergentes o divergentes, poseerían su propia autonomía. Se podría dar a esta proposición una forma de expansión marxista diciendo que el reparto depende de las luchas de clases en toda su complejidad nacional (alianza burguesa-campesina, social-democracia, etc.) e internacional (posición ocupada en la división internacional del trabajo). El sistema capitalista sería capaz de adaptarse a todas estas situaciones.

2. El concepto del valor mundializado permitirá comprender por qué la idea de que las diferencias de productividad del trabajo explican las diferencias en el reparto del ingreso a escala mundial no sólo es ingenua, sino que elude sencillamente el verdadero problema, que es el de las transferencias de valor ocultas en la estructura de los precios.

Verdad es que para el economista burgués los precios constituyen la única realidad económica; el ingreso de cada clase corresponde a su contribución en la producción, dado que la productividad de cada factor de la producción es medida por su producción, tomando en cuenta las imperfecciones de la competencia. El marxista denuncia el carácter tautológico de este razonamiento que elimina de golpe el concepto de explotación. Sin embargo, curiosamente, el marxismo eurocéntrico se niega a analizar globalmente el sistema, conforme al principio fundamental del propio marxismo y, como la economía vulgar, separa el análisis de la explotación en el centro de la que se manifiesta en la periferia. Unos y otros sacan pues una conclusión idéntica que no es más que la paráfrasis de lo que las cifras dicen inmediatamente.

Esta manera de ver las cosas oculta en forma sistemática la unidad del sistema. En realidad los precios en los que se contabilizan los ingresos constituyen una categoría empírica inmediata, resultante de la adición de la remuneración real del trabajo que permiten las condiciones de su explotación y de una ganancia calculada en torno a una determinada tasa (o varias). Ahora bien, no se pueden deducir las productividades comparadas de la comparación de los ingresos (salarios y ganancias), sino hacer lo contrario: partir del análisis comparativo de las condiciones de trabajo que definen las productividades comparadas y las tasas de extracción del trabajo excedentario, pues las tendencias a las distribuciones

equitativas de la ganancia se superponen a esas combinaciones entre la remuneración del trabajo y su productividad, variables a causa de las condiciones de la explotación.

En realidad, detrás del comentario inmediato e ingenuo de los datos empíricos, existe una hipótesis metodológica que por cierto es ignorada en la imagen popular del mundo contemporáneo, pero que es posible esclarecer en las teorías económicas dominantes. Esta hipótesis es que la estructura social de cada formación nacional constitutiva del sistema mundial explica a la vez el nivel de las productividades del trabajo en esta formación y la repartición del ingreso producido entre las diferentes clases sociales que componen la sociedad. Así, el mundo es conceptualizado ante todo como un conjunto de formaciones nacionales yuxtapuestas, mientras que su interpenetración y su influencia recíproca es introducida después, en el mejor de los casos.

El concepto de valor mundializado relativiza el sentido de los elementos empíricos inmediatos. Nos permite comprender por qué, si las productividades del trabajo son desiguales de uno a otro país, la medida de esta desigualdad mediante los ingresos distribuidos es engañosa. Rebasando las apariencias superficiales para llegar más al fondo de los problemas proporciona un marco de razonamiento que permite precisar la interacción de los factores internos y externos, dando cuenta así de las especificidades del capitalismo periférico. De este modo la mundialización del valor nos explica por qué y cómo la polarización centros-periferias es inmanente al capitalismo.

Discutir la ley del valor, definir sus modalidades de acción, es ante todo analizar las relaciones entre las condiciones objetivas de la reproducción social (es decir, los condicionamientos económicos que definen los equilibrios globales necesarios: entre salarios y consumo, ganancias, ahorro e inversión, etc.) y las condiciones llamadas subjetivas (la lucha de clases). Decir que hay una relación dialéctica entre estas dos series de factores es decir por una parte que "los hombres hacen su historia" en un marco objetivamente determinado y, por la otra, que su acción modifica el mismo marco.[2]

[2] Para complementos eventuales relativos al valor mundializado y el

El libro II de *El capital* nos propone lo que puede parecer una demostración económica pura. En efecto Marx intenta demostrar allí que la acumulación es posible en un sistema capitalista puro (el modo de producción capitalista y nada más que él) y determinar las condiciones técnicas del equilibrio dinámico. En este marco formal, se establece que el equilibrio dinámico exige un crecimiento del salario, que esté determinado en una proporción que es una combinación de los índices del crecimiento sectorial de la productividad.

El esquema de la reproducción ampliada parece entonces revelar la existencia de leyes económicas precisas, que se imponen a todos. En suma, el libro II demuestra que mientras en los modos precapitalistas, donde la explotación es transparente, la reproducción implica la intervención directa del nivel superestructural, en el modo capitalista la reproducción social aparece ante todo como una reproducción económica. Los esquemas de la reproducción ampliada ilustran esta ley fundamental de que el valor de la fuerza de trabajo no es independiente del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. El valor de la fuerza de trabajo debe elevarse conforme al desarrollo de las fuerzas productivas.

Hasta ahora no hemos abordado la lucha de clases. ¿Cómo tomarla en consideración e insertarla en el mecanismo de las determinaciones sociales?

Primera actitud: la lucha de clases por el reparto del producto está subordinada a las leyes económicas. No puede pues, en el mejor de los casos, más que revelar la tasa de equilibrio objetivamente necesaria. En este marco, ocupa una posición análoga a la "mano invisible" de la economía burguesa. El idioma de la "armonía universal" de los intereses sociales desaparece para dejar lugar al de las "necesidades objetivas del progreso". Estamos aquí en presencia de una reducción economicista del marxismo, según la cual existen leyes económicas que constituyen necesidades obje-

concepto de desconexión, véanse entre mis escritos los siguientes: *Classe et nation*, capítulos VI, VII, VIII; *La loi de la valeur et le materialisme historique*, Minuit, 1977, capítulos II, V y VI, conclusión; *L'echange inégal et la loi de la valeur*, Anthropos, 1973; *L'avenir du maoisme*, Minuit, 1981, primera parte; *La deconnexion*, La Découverte, 1986; "L'Etat et le développement", en *Socialism in the World*, núm. 58, 1987, Belgrado.

tivas independientemente de la lucha de clases.

Segunda actitud: en reacción contra este tipo de análisis, se proclama la supremacía de la lucha de clases, que ocupa el proscenio. El salario no se desprende de las leyes objetivas de la reproducción ampliada, resulta en forma directa de la confrontación de las clases. La acumulación se ajusta, si puede, al resultado de esta lucha. Si no puede, el sistema entra en crisis, he aquí todo.

Tenemos pues que comprender esa relación dialéctica entre la necesidad económica objetiva y la intervención de las luchas sociales. ¿Pero en qué marco?

Se puede conducir el análisis de tres maneras diferentes: primera, en el marco del discurso abstracto sobre el modo de producción capitalista; segunda, en el marco concreto de una formación social nacional cuyas características —nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y productividad del trabajo, estructura de clases, alianzas y conflictos entre éstas— se identifican y que se considera como la unidad fundamental del análisis; tercera, operando directamente a nivel del sistema mundial, considerado como la unidad fundamental real, cuyas formaciones nacionales no son sino componentes.

El discurso de la marxología académica se sitúa en el primer marco, el del eurocentrismo en el segundo y el que nosotros proponemos en el tercero. En este último caso se da la preeminencia a los valores mundializados sobre las formas nacionales de éstos, así como a las alianzas y conflictos de clase mundializados, subordinando las alianzas y conflictos nacionales a las presiones definidas por los primeros.

La mundialización del valor, expresión del sistema productivo, implica pues que la fuerza de trabajo sólo tenga un único valor para el conjunto del sistema mundial. Si este valor debe ser puesto en relación con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, este nivel es el que caracteriza al sistema productivo mundial tomado en su conjunto, y no los diferentes sistemas productivos nacionales, que por el hecho mismo de la mundialización del sistema pierden progresivamente su realidad. Sin embargo la fuerza de trabajo tiene precios diferentes, sobre todo de un país a otro. Estos precios dependen de las condiciones políticas y sociales pro-

pias de cada formación social nacional. Pueden estar tanto más bajos cuanto que la reproducción de la fuerza de trabajo esté asegurada parcialmente por una transferencia de valor proveniente de la pequeña producción mercantil no capitalista y de la producción no mercantil. La masa mucho más importante del trabajo mercantil no capitalista (los productores rurales) y del trabajo no mercantil (economía de subsistencia y economía doméstica) en la periferia implica una transferencia de valor de la periferia donde se genera hacia el centro dominante.

El concepto de la preeminencia de los valores mundializados permite dar todo su sentido a un hecho capital no discutido, a saber, que las diferencias en las remuneraciones por el trabajo (salarios e ingresos de los pequeños productores) son en la periferia no sólo muy inferiores de lo que son en el centro, sino también que lo son en una proporción considerablemente más fuerte de lo que lo es la diferencia de las productividades comparadas. Dicho de otra manera, el concepto del valor mundializado da cuenta de la explotación diferencial del trabajo por el capital en el centro y en la periferia del sistema y le da un sentido político. A pesar de la tasa de explotación aparente —medida en el sistema de precios e ingresos en vigor— más reducida en la periferia que en el centro, el trabajo es más explotado en el primer grupo de sociedades, dado que la diferencia de las remuneraciones del trabajo es mayor que la de las productividades.

Ya estamos ahora equipados para ir más allá de las realidades empíricas inmediatas, puesto que podemos comparar la escala de los ingresos del trabajo con la de las productividades. Es sabido que en las industrias de la periferia, las productividades del trabajo son comparables a las de las ramas análogas de las industrias del centro, que por el contrario, la productividad en la agricultura es diez veces inferior en la periferia (es la estimación comúnmente admitida) y que, en el sector terciario, la productividad representa en la periferia una tercera parte de lo que es en el centro en actividades análogas. Sin entrar aquí en el detalle de la reconstrucción del sistema de correspondencia valores mundializados-precios que de allí se deriva, se puede estimar que en estas condiciones, la transferencia de valor de la periferia hacia el centro es del orden de los 400 mil millones de dólares. Se trata de una transferencia de valor invisible, porque está oculta en la estructura misma de los precios mundiales. No se trata de transferencias visibles, ni por concepto de las ganancias exportadas por el capital extranjero ni por el de los intereses de la deuda externa (de un monto que como se sabe se volvió gigantesco, del orden de los 100 mil millones de dólares) ni por el de los capitales exportados por las burguesías locales compradoras.

Esta transferencia de valor acrecienta los ingresos reales de las capas medias y de la burguesía de los países imperialistas. Sin esta transferencia la relación del trabajo excedentario con el trabajo necesario sería para el centro de 60% solamente en lugar de 100%. En cuanto a la tasa de explotación en la periferia, en términos reales es de 180%, mientras que en apariencia no es más que de 66%. Las diferencias son, como se ve, considerables: las razones que definen las tasas respectivas de explotación del trabajo en el centro y en la periferia están sencillamente invertidas.

El eurocentrismo rechaza la idea misma de que pudiera haber transferencia de valor de una formación social a otra. Marx, en su época, ya había respondido a esta ceguera al exclamar: estos señores no comprenden cómo un pueblo puede explotar a otro. Ni siquiera comprenden cómo una clase explota a otra.

¿Cómo funciona la sobreexplotación que permite la producción de este valor transferido? ¿Cuáles son sus consecuencias? Para responder estas preguntas hay que tomar al sistema mundial en su conjunto como unidad de análisis decisivo. Las clases sociales son los sujetos históricos cuyas confrontaciones y alianzas a escala mundial determinan: la tasa de plusvalor a escala mundial y las tasas respectivas (diferentes) en el centro y la periferia, el trabajo excedentario extraído en los modos no capitalistas sometidos, la estructura de precios y de mercancías mundiales por medio de la cual este plusvalor se redistribuye (y particularmente se divide entre el capital imperialista y el de las burguesías dependientes), el salario real a nivel de su media mundial y de sus medias en el centro y en la periferia, el volumen de las rentas de las clases no capitalistas (sobre todo en la perife-

ria), el equilibrio de los intercambios centro-periferia, flujo de mercancías y de capitales (y por tanto las tasas de cambio, etcétera).

Estas alianzas y contrastes de clases, que funcionan a esta escala global (estando entonces las alianzas y luchas nacionales subordinadas a las primeras), reproducen así las distorsiones en la estructura del desarrollo basado en la división desigual del trabajo. Reproducen pues las condiciones materiales que "hacen desfavorable el factor interno" en la periferia arruinando la esperanza de cristalizaciones sociales progresistas semejantes a las que han permitido a los trabajadores del centro sostener sus luchas de clases económicas en condiciones más favorables, autorizando el crecimiento paralelo a largo plazo de los salarios y de la productividad. Sin embargo, al mismo tiempo estas condiciones crean un terreno favorable a las ilusiones políticas de la ideología burguesa, que por este hecho se vuelve hegemónica entre los trabajadores de los centros. Es por estas expresiones ideológicas —como por ejemplo las solidaridades nacionales interclasistas, basadas en el reconocimiento de la importancia decisiva de las fuentes de abastecimiento de materias primas para asegurar el crecimiento regular de los centros— como se reproduce la hegemonía ideológica eurocéntrica.

3. El concepto de mundialización del valor nos permite, igualmente, volver sobre la cuestión de la tendencia dominante en la evolución histórica del reparto del ingreso en el seno del sistema capitalista.

Conocemos relativamente bien la historia concreta de la acumulación en los centros capitalistas desarrollados. Más allá de las variantes locales, podríamos formular una generalización según los lineamientos siguientes. La revolución campesina que a menudo inicia la era del capitalismo reduce, cuando es radical, la desigualdad en el campo. Esta reducción se realiza en detrimento de los señores feudales, pero al mismo tiempo pauperiza a una minoría de campesinos pobres lanzados hacia las ciudades y la emigración de ultramar. El salario obrero se fija al comienzo en un nivel bajo determinado por el ingreso de los campesinos pobres. Tiende a elevarse después de un período de estancamiento (y hasta de deterioro) cuando se reduce la expulsión de los

campesinos sin tierra. A partir de este momento (¿hacia 1860?) salarios obreros e ingresos reales de los campesinos medios tienden a aumentar paralelamente, junto con el aumento de la productividad. Incluso se supone que hay una tendencia hacia la igualdad entre el salario medio y el ingreso campesino, aunque la tendencia no sea necesariamente identificable en cada etapa de la acumulación (ello depende de la estructura de las alianzas de clases hegemónicas). En el estadio tardío del capitalismo, hay quizá una tendencia socialdemócrata a la reducción de la desigualdad. Pero ésta opera en unión con el imperialismo en la medida en que una posición favorable en la división internacional del trabajo favorece las redistribuciones sociales.

Para justificar su hipótesis optimista de que la periferia está en vías de "alcanzar" al centro (o puede hacerlo), el eurocentrismo se ve obligado a suponer que las mismas alianzas sociales que permitieron en el centro la difusión de los beneficios del progreso y la homogeneización social se reproducen (o pueden hacerlo) en el desarrollo de la periferia. La tesis clásica de Arthur Lewis sobre el dualismo de las sociedades "en transición hacia el desarrollo", así como la del "desarrollismo" latinoamericano de los años cincuenta, no dicen otra cosa.[3] La desigualdad es el precio —provisional— de la pobreza. La hipótesis subyacente es que el factor externo, la integración en el sistema económico mundializado, es fundamentalmente favorable. Esta oportunidad de desarrollo será aprovechada más o menos rápidamente, según las condiciones internas que caracterizan a las diferentes sociedades del Tercer Mundo.

Si bien los hechos —es decir, una desigualdad creciente (y no decreciente) caracteriza a la periferia a medida que se desarrolla— desmienten este optimismo artificial, es que la ley de la acumulación del capital a escala mundial rige esta oposición complementaria de las estructuras. Para comprenderlo hay que volver a las estructuras productivas. Si en efecto

[3] Para una crítica de la corriente dominante en la teoría del desarrollo, representado principalmente por Arthur Lewis (en francés, *La theorie de la croissance économique*, Payot, 1963) y el "desarrollismo", remitirse a la *La déconnexion*, capítulos 1 y 4.

se relaciona la asignación de los diferentes recursos raros (trabajo calificado y capitales) con los consumos finales de los diferentes estratos de la población, clasificados según los niveles de ingreso, se descubre que en el centro estos recursos son destinados a los consumos de cada estrato en proporciones cercanas a la parte de consumo de cada uno de estos estratos, mientras que en la periferia son destinados a los consumos de las capas más ricas en proporciones mayores a la parte de esos consumos en el consumo total. Esta distorsión en beneficio de los estratos superiores del reparto es tanto más fuerte cuanto que el reparto es desigual. El aparato productivo de los países de la periferia no es la reproducción del centro en una etapa anterior de su evolución. Estos aparatos difieren en el plano cualitativo. Cuanto más avanza el desarrollo capitalista periférico, más marcada es esta distorsión y más desigual es el reparto del ingreso.[4] El sistema unificado en su expansión de conjunto reproduce la diferenciación, es decir la polarización centros-periferias. La ley del valor opera, no a nivel de las formaciones capitalistas tomadas aisladamente, sino en el plano global.

Esta divergencia en la evolución del reparto del ingreso, debida no a las circunstancias, sino a la ley fundamental de la acumulación a escala mundial, implica consecuencias sociales y políticas fundamentales sobre las cuales volveremos más adelante.

4. El increíble meollo del prejuicio eurocéntrico se manifestó en todo su vigor con motivo del debate sobre el "intercambio desigual". Porque cualesquiera que hayan sido las insuficiencias de la contribución de Arghiri Emmanuel, ésta tenía la ventaja de plantear la cuestión partiendo de la observación maliciosa de que no existía teoría marxista del intercambio internacional. Sin embargo, para proponer una teoría de los intercambios mundiales coherente con los fundamentos del marxismo (el valor), había que salir de un marxismo estrecho que se encerraba en el análisis repetitivo sin fin sólo del modo de producción capitalista, para atreverse a concebir la ley del valor que opera a escala del sistema capitalista mundial. Era necesario romper con la reducción eurocéntrica y desplegar todo el potencial universalista del marxismo. Ahora bien, las ventajas comparativas a la de Ricardo eran muy útiles: permitían justificar el orden internacional y el paternalismo con respecto a la periferia. Por eso la tesis de Emmanuel era como encontrarse al niño en la rosca.

[4] El ejemplo del mundo árabe es una buena ilustración de esto. Véase Samir Amin, *L'économie arabe contemporaine*, Minuit, 1980.

El análisis del sistema sobre la base del valor mundializado permite colocar el intercambio desigual en su justo lugar. Porque el intercambio desigual tal como se le puede tomar empíricamente, sobre la base de los precios practicados, no revela más que la parte visible del iceberg. Lo esencial de la desigualdad está oculto en la estructura misma de los precios. Agreguemos que el alcance de la polarización en el seno del sistema capitalista mundial no debe ser reducido a su dimensión económica mensurable, ya sea aparente (el intercambio desigual) u oculta (las transferencias de valor). Más allá de esta dimensión están las ventajas que proporciona a los países del centro el acceso a los recursos naturales de todo el planeta, las rentas del monopolio tecnológico, la división internacional del trabajo en su favor (que permite el pleno empleo en tiempos de prosperidad y el desarrollo de las clases medias), etcétera.

Se sobreentiende que la deformación eurocéntrica no puede sino estar sorda a cualquier proposición que trate de reorganizar la visión del mundo contemporáneo en torno al concepto del valor mundializado. Sin embargo la ciencia social debe por lo menos conciliar su discurso sobre los "límites exteriores indeformables", "la interdependencia de las naciones", etc., con su hipótesis de la preeminencia de los "factores internos" que, en realidad, margina la dimensión que representa la mundialización.

Esta conciliación imposible se agota en una serie de falsedades huidizas cuya fragilidad argumentativa está a la medida de la trivialidad de los hechos invocados.

Por ejemplo, se toma como pretexto que las periferias son plurales, diferentes, para llegar a la conclusión de que esto hace que no tenga ningún sentido hablar de la periferia en singular. Este argumento en los momentos actuales ha vuelto a ser popular y los artículos y los libros afirman que "el estallido y el final del Tercer Mundo" son incontables. Pero

ni siquiera en ello hay nada original. Porque en efecto la periferia siempre ha sido por definición múltiple y diversa, definiéndose por la negativa: regiones del sistema que no se han constituido en centros. El ajuste de las periferias a las exigencias de la acumulación global se opera pues en la pluralidad: no sólo las funciones realizadas por la periferia cambian de una fase a otra de la evolución del sistema global, sino que a cada una de éstas corresponden funciones diversas desempeñadas por diferentes periferias. Existen también en cada etapa de esta evolución interlocutores inútiles para el sistema, pues el sistema capitalista sigue siendo —y esto es lo que el eurocentrismo no puede aceptar— un sistema destructivo cuyo programa comprende necesariamente la marginación de las regiones de la periferia que se vuelven inútiles para la explotación del capital en un estadio dado de su despliegue. El noreste brasileño y las Antillas, en un tiempo periferia principal (¡y en aquel entonces rica!) en la etapa mercantilista, fueron asolados de tal manera que hasta hoy no se han recuperado. Gran parte de África, donde sus pueblos fueron diezmados por la trata de negros asociada al mercantilismo y donde los suelos fueron destruidos por el pillaje colonial y neocolonial, está de la misma manera en vías de marginación. El descubrimiento reciente del Cuarto Mundo por especialistas occidentales del desarrollo llega un poco tarde. Hace alrededor de quince años, André Frank y yo mismo imaginábamos dos escenarios de salida de la crisis actual (intitulados 1984 A y B); uno preveía la reorganización para la periferia y el otro la marginación, ¡para concluir con que según las regiones y los desarrollos de las luchas ambos escenarios se verificarían![5]

De igual modo se toma como pretexto que la mundialización del valor supuestamente aún no está terminada para llegar a la conclusión de que el valor sigue siendo en lo esencial una realidad definida en el marco de las formaciones sociales nacionales. Que la mundialización sea sólo una tendencia del sistema, que tenga una historia —la de su formación progresiva— y no se haya constituido por un golpe de

[5] Samir Amin y A. G. Frank, *N'attendons pas 1984*, en A. G. Frank, *Reflexions sur la nouvelle crise économique mondiale*, Maspero, 1978.

varita mágica el "primer día" del capitalismo, hace cuatro o cinco siglos, no son sino trivialidades evidentes. Yendo pues más allá de estas evidencias, debemos comprobar que la tendencia a la mundialización se manifiesta con fuerza desde el origen (la época mercantilista) y que constituye ya en buena medida el aspecto principal de la unidad dialéctica y contradictoria nacional/mundial. De ello se desprende que es preciso analizar las fases por las que ha pasado el sistema mundial, en evolución constante, a partir principalmente del ajuste del capitalismo a las luchas de clases consideradas a escala global y no exclusivamente nacional. Por el contrario el eurocentrismo explica la evolución sólo por la dinámica técnico-económica de los centros, en rigor por el ajuste del capitalismo a las luchas de clase dentro del mismo. Lo que pasa en la periferia es entonces relegado a la condición de añadidura puramente decorativa.

6. En oposición a estas diferentes escapatorias, más o menos hábiles, para eludir las cuestiones espinosas, el análisis de la polarización que caracteriza al sistema capitalista mundial coloca al Estado en el centro de sus preocupaciones. Las economías del capitalismo central son autocentradas. Por ello se entiende que están organizadas en torno a una articulación determinante que une la producción de equipo a la de bienes de consumo, entendiéndose que las relaciones exteriores están entonces sometidas a la lógica de las exigencias de esta articulación determinante. Por esto, las remuneraciones del trabajo pueden seguir aquí el avance de la productividad. De ahí que las relaciones exteriores de los centros autocentrados, que de ninguna manera son autárquicos sino por el contrario expansionistas y agresivos, permitan acelarar el crecimiento de la productividad aparente mediante transferencias de valor en su favor. Por oposición la acumulación en la periferia está modelada desde el principio por las exigencias de la del centro. El ajuste permanente define la acumulación periférica. Esta formulación del contraste centro/periferia permite evitar los falsos problemas de la economía del subdesarrollo, como la especialización en la producción primaria, que no ha sido más que una forma de periferización en una etapa dada, o el contraste mercado externo/mercado interno, pues la acumulación periférica

también se basa en la ampliación del mercado interior, pero ésta no descansa en la articulación principal produción de equipo/producción para el consumo de masa y, por esto, se estructura de una manera que acusa la desigualdad social en el reparto interno del ingreso.

Ahora bien, la construcción de una economía autocentrada en un polo, el ajuste a la economía mundial en el otro, no son producto del funcionamiento de simples "leyes económicas" que operan en un espacio políticamente vacío. Por el contrario, el papel del Estado es aquí decisivo.

En las sociedades capitalistas centrales la presencia del Estado se expresa fuertemente por el control de la acumulación. Pero esta presencia no es experimentada en forma directa; incluso es eliminada de la imagen ideológica que el sistema produce de sí mismo, para poner por delante la sociedad civil y la vida económica, como si éstas existieran y funcionaran sin Estado. Por el contrario, en las sociedades del capitalismo periférico la sociedad civil es raquítica. La vida económica es magra y aparece como el apéndice del ejercicio de las funciones del Estado que ocupa directa y visiblemente el proscenio. Sin embargo no es más que una ilusión pues aquí el Estado es en realidad débil, por oposición al verdadero Estado fuerte, el de los centros desarrollados. Simultáneamente la vida económica se reduce a no ser más que un proceso de ajuste a las exigencias de la acumulación en el centro.

En suma, el criterio cualitativo decisivo que permite clasificar las sociedades del sistema capitalista mundial en centros y periferias es el de la naturaleza de su Estado. Las sociedades del capitalismo central se caracterizan por la cristalización de un Estado nacional burgués, cuya función esencial, además del simple mantenimiento de la dominación del capital, es precisamente la de controlar las condiciones de la acumulación, mediante el control nacional que ejerce sobre la reproducción de la fuerza de trabajo, el mercado, la centralización del excedente, los recursos naturales y la tecnología. El Estado cumple aquí las condiciones que permiten la acumulación autocentrada y la sumisión de las relaciones exteriores a la lógica de ésta. Por el contrario, el Estado periférico, que como todo Estado cumple la función

del mantenimiento de la dominación interna de clases, no controla la acumulación local. Es entonces —objetivamente— instrumento del ajuste de la sociedad local a las exigencias de la acumulación mundializada, que está determinada en sus direcciones de evolución por la de los centros. Esta diferencia permite comprender por qué el Estado central es un Estado fuerte (y cuando se vuelve democrático en el sentido burgués del término, eso constituye una expresión complementaria de esta fuerza), mientras que el Estado periférico es un Estado débil (y por ello, entre otras cosas, el acceso a la democratización burguesa verdadera le está prácticamente prohibido, por ello la existencia de la sociedad civil está allí necesariamente limitada.)

En otros términos: la cristalización del Estado nacional burgués en algunos países se opone a la que se da en otros. O aún más, el subdesarrollo de los unos es producto del desarrollo de los otros. Pero debemos precisar aquí que esta proposición no es simétrica y reversible: pues no hemos dicho que su contrario (el desarrollo de unos sería producto del subdesarrollo de los otros) fuera verdadero. Esta observación, con demasiada frecuencia silenciada, y la confusión que se origina entonces entre nuestra proposición y su contrario, engendran graves malentendidos y polémicas estériles.

¿Cuáles son pues las condiciones históricas que han favorecido la cristalización del Estado nacional burgués aquí, mientras constituyen un obstáculo a la reproducción de ese modelo en otras partes?

La historia nos enseña que, en los centros, la cristalización del nuevo poder burgués hegemónico ha implicado amplias alianzas entre esta nueva clase dominante y las demás clases: campesinos parcelarios o propietarios rurales, según sea el caso, pequeña burguesía comerciante y artesanal. Estas alianzas eran necesarias para hacer frente a la amenaza que representaba para el orden social la naciente clase obrera en este estadio revolucionario como lo ilustra la historia europea del siglo XIX del chartismo inglés (los años cuarenta del siglo) o la Comuna de París (1871). A su vez, estas formas de la hegemonía burguesa entrañaron políticas sociales y económicas que iniciaron la homogeneización de la sociedad mediante la protección del ingreso de las clases rurales

y de las capas urbanas intermedias. En la fase siguiente, iniciada hacia fines del siglo pasado, que todavía caracteriza hoy día al capitalismo central, la hegemonía burguesa se extiende a la clase obrera estabilizada.

El medio por el cual se generaliza el consenso social es la asociación del fordismo como forma dominante de organización del proceso de trabajo mecanizado, que asegura la producción en masa y la política socialdemócrata (o keynesiana) de los salarios que asegura un mercado en expansión para esta producción en masa. Este consenso no excluye la lucha de clases; pero ésta tiende a limitarse al terreno del reparto económico de los resultados y a alejarse del cuestionamiento de la organización global de la sociedad, permitiendo el funcionamiento de la democracia electoral tal como la conocemos.

Ahora bien, las posiciones subalternas ocupadas por las periferias en el sistema mundial hacen improbables esas formas de ampliación progresiva de la integración social a escala global. Las burguesías aparecidas tardíamente se encuentran con dificultades mayores cuando intentan ampliar sus alianzas internas de clases. En un primer momento, la dicotomía centro/periferia se asienta en una alianza entre el capital central dominante y clases rurales dominantes de antiguo tipo en las periferias (feudales o latifundistas, etc.). La historia de América Latina, cuya independencia fue lograda a principios del siglo XIX, precisamente por esas clases latifundistas, paga hasta hoy el precio legado por esta alianza entre el capital dominante y las oligarquías latifundistas. En Asia y África, las formas coloniales que funcionaron todavía más brutalmente en el mismo sentido acentúan el retraso de estos dos continentes en relación con América Latina. Más tarde, la época contemporánea, cuando se constituyen los estados burgueses como resultado de las luchas de liberación nacional y/o cuando los poderes latifundistas locales son derrocados, la naciente industrialización se inscribe en un sistema mundial desfavorable para la ampliación de su base social local. Aquí el fordismo no va acompañado por la democracia social obrera. La salida de la nueva producción industrial está más centrada en la demanda de las clases medias en expansión. Las presiones de la tecnología moderna, que la competitividad impone, requieren de importaciones

masivas de equipo, conocimientos técnicos, capitales que hay que pagar aceptando remunerar el trabajo industrial con tarifas muy inferiores para poder exportar. Se podrían multiplicar al infinito los detalles que van en el sentido de nuestra tesis demostrando que todos los mecanismos de la economía mundial, o casi todos, constituyen obstáculos al progreso social en la periferia del sistema. Por ejemplo, la heterogeneidad de las productividades sectoriales —sobre la cual se insiste con justa razón en la descripción del subdesarrollo— crea y reproduce situaciones de rentas que arruinan la posibilidad de una homogeneización social. Agreguemos que el antagonismo centro/periferia no resulta sólo del mecanismo económico y social, siendo neutras la intervención de los Estados y la política mundial. Regresando al siglo XIX no se puede dejar de observar que Gran Bretaña, entonces potencia hegemónica, se empeñaba por todos los medios en evitar la aparición de los centros autónomos. Pero en Europa sus medios estaban limitados por las relaciones militares que se imponían mediante el equilibrio europeo establecido desde 1815. Por el contrario, el dominio de los océanos le permitía intervenir eficazmente en Oriente, Asia, América del Sur. La coalición europea movilizada por Inglaterra contra Egipto en 1840 fue decisiva para el aborto de la modernización capitalista de ese país. Lo mismo ocurrió con América del Sur, donde la alianza entre el capital británico y la oligarquía latifundista hizo posibles teóricamente (hasta se intentaron) otras conjunciones locales de alianzas sociales progresistas considerablemente más aleatorias. ¿Han cambiado las cosas? En efecto hay quienes pretenden que las condiciones políticas que han impedido la cristalización de nuevos estados burgueses nacionales ya no caracterizan al mundo contemporáneo. Occidente no puede impedir a los Estados del Tercer Mundo que se desarrollen a su imagen y se impongan como interlocutores iguales en el sistema mundial. Para probarlo, bastaría comprobar los progresos realizados en las semiperiferias, o países recién industrializados. Su existencia sería testimonio de que la periferización no es fatal y que, cuando se lleva a cabo, es por razones que obedecen principalmente a los factores internos, mientras que, de manera simultánea, sería posible —a pesar del obstáculo ex-

terior si es que existe— erigirse en nuevo centro.

Esta cuestión de las "semiperiferias" es una serpiente marina que reaparece regularmente en el debate, pues lo que se dice hoy de las semiperiferias en vías de cristalización de nuevos centros podría decirse, y se ha dicho, hace cien años de otras semiperiferias que no han cristalizado en nuevos centros.

No hay duda de que en la sociedad, como en la vida, siempre —o aparentemente— existen casos intermedios. El hecho en sí mismo sería difícil de impugnar. Pero la verdadera cuestión no está allí. El sistema capitalista mundial está movido por una fuerte tendencia a la polarización, así como en el modo de producción capitalista se tiende a la polarización entre las dos clases fundamentales, burguesía y proletariado. La cristalización de los centros en un polo y la periferización en el otro polo no excluye, en todo momento, el surgimiento de semiperiferias, la analogía de las clases medias engendradas por la dinámica concreta de la acumulación capitalista. En efecto la exclusión de esos surgimientos permanentes implicaría una visión estática absurda, como si la polarización centros/periferias hubiera aparecido mágicamente en su plenitud desde el principio, cuando precisamente es el resultado del movimiento concreto del sistema mundial.

Al mismo tiempo, el surgimiento de las semiperiferias revela la verdadera naturaleza de la dialéctica que rige al movimiento, a saber la convergencia, o el conflicto, entre los factores internos, favorables o desfavorables según los casos, y el factor externo, siempre desfavorable e incluso cada vez más difícil de superar. Por ejemplo, es evidente que, a pesar de su retraso, Alemania logró alcanzar y superar a Inglaterra en algunas décadas del siglo XIX. ¿Cuánto tiempo necesitará Brasil para alcanzar y superar a Estados Unidos? ¿Es concebible esta perspectiva en el horizonte visible? Cuando se nos dice que Brasil podría desarrollarse y hasta convertirse en un centro de primera magnitud ¿quién podría dudarlo? Si Brasil hiciera una revolución social con toda seguridad se abrirían perspectivas totalmente nuevas. Pero la cuestión no está allí, sino en saber si la burguesía brasileña puede emprender reformas de esta magnitud y/o si, en su de-

fecto, los contrastes sociales más violentos podrían ser corregidos en forma progresiva por un desarrollo puramente capitalista. En realidad no se ha establecido que las semiperiferias en cuestión construyan efectivamente y con éxito ese Estado burgués nacional necesario capaz de controlar la acumulación interna y de someter sus relaciones exteriores a ella, es decir de escapar a las pesadas presiones del ajuste a las exigencias de la expansión mundial.

En estas condiciones es preferible calificar lo que algunos llaman semiperiferias de periferias verdaderas correspondientes al estado actual de la expansión capitalista global. Las otras, el Cuarto Mundo, no son las verdaderas periferias de hoy, sino las que, al corresponder a las exigencias del sistema global de ayer, están hoy en vías de destrucción.

No obstante, según se dice, el proyecto de construcción de una economía nacional autocentrada se ha vuelto anacrónico porque el propio Estado nacional está en vías de disolución en los centros mismos. Habría que demostrar entonces que la sociedad de las semiperiferias en cuestión está en vías de acercarse a la de los centros ya constituidos, en la perspectiva global de ese mundo capitalista homogeneizado que está en formación. Esta demostración no está ni hecha ni es factible, a tal grado que las evoluciones sociales, en curso en el horizonte visible, son divergentes aquí y allá. Una vez más se sustituye el análisis de las contradicciones reales y de su dinámica propia por la visión de una armonía que las ha superado. Supongamos pues que el problema está resuelto, tal es el ideal de este razonamiento inaceptable.

El problema podría en efecto ser resuelto, es decir, el contraste centro/periferia podría ser suprimido, en el marco del capitalismo (definido por la regla del mercado mundializado de productos y capitales), a condición. . . ¡de abrir todas las fronteras a la inmigración ilimitada de trabajadores! Sólo con esta condición el mercado generalizado de mercancías, capitales y fuerza de trabajo, podría teóricamente homogeneizar las condiciones económicas y sociales a escala del planeta. Como es más que evidente que esta hipótesis es inaceptable para las sociedades que componen nuestro universo tal como es todavía, colocarse en el marco que define, es salirse del campo de la política para entrar en el de la ficción.

El viejo internacionalismo del movimiento obrero se basaba en la ilusión de una homogeneización rápida de las condiciones del mundo del trabajo por la expansión mundial del capitalismo. No podría pues resistir la prueba de la historia. Al eliminarse el internacionalismo de los pueblos, quedó abierto el campo al del capital que opera libremente a escala del sistema mundial y define las estrategias propias de la división de los pueblos y los trabajadores. Esta solidaridad sólo puede ser construida —si se rechaza la utopía de la abolición inmediata de las naciones y de las fronteras— sobre la base de una estrategia de mantenimiento mutuo de estrategias nacionales populares de desconexión.

II. LA CRISIS DEL IMPERIALISMO CONTEMPORÁNEO

1. Luego de rechazar el concepto de mundialización del valor, el eurocentrismo se niega a analizar la crisis del capitalismo que vivimos desde hace más de quince años como si en lo esencial se tratara de una crisis del imperialismo, es decir un momento caracterizado principalmente por el agravamiento de las contradicciones centros/periferias resultantes de su acumulación en el curso de la expansión capitalista mundializada que precedió la crisis en cuestión.

Cualquier crisis en el sistema capitalista es la expresión de un mal funcionamiento de la ley bajo el efecto de las luchas de clases. Se manifiesta por desequilibrios que hacen imposible la realización del valor y, en consecuencia, ocasionan la caída de la tasa de ganancia. Sin embargo esta proposición general no basta para caracterizar una crisis particular, en una etapa dada de la evolución del sistema. En efecto, por ejemplo, en el siglo XIX la ley del valor que aún operaba principalmente sobre la base de los espacios nacionales, la crisis es nacional, aunque pudiese ser transmitida del centro hegemónico de lá época (Gran Bretaña) a los demás países. Si bien hoy día el espacio sobre la base del cual opera la ley del valor es el del conjunto del sistema mundial, la crisis debe ser considerada ante todo a ese nivel, es decir como expresada por la imposibilidad de asegurar la circulación mundial del capital y la realización mundial del valor. La dimensión principal en la que se expresa la crisis actual está pues situada en el campo de las relaciones mundiales; y es a partir del examen de éstas como se pueden desprender los verdaderos factores en juego de la crisis y sus diferentes soluciones posibles.

Esta observación no implica de ninguna manera una simplificación que ignore los diferentes aspectos de la crisis: la competencia en el Oeste, la crisis del fordismo como modo de explotación del trabajo industrial, la crisis del Estado-providencia, la articulación de la crisis con el conflicto Este-Oeste, el atlantismo y la crisis de la hegemonía de Estados Unidos, etc. Implica sólo que se sitúan debidamente estos diferentes aspectos de la crisis en relación con los factores esenciales, definidos a partir de la crisis de la mundialización del valor.[6]

Desde el momento en que uno se sitúa en este marco, se comprende que el factor en juego de la crisis no es directamente la opción entre capitalismo y socialismo sino la elección entre la sumisión a la lógica de la expansión del capital o la desconexión, medio para ampliar los márgenes de autonomía de los pueblos, las naciones y las clases trabajadoras en el Oeste, el Sur y el Este.

No es nuestro propósito insistir aquí en todas estas cuestiones, sino sólo poner de relieve la esterilidad del eurocentrismo de los análisis dominantes. Estos atraen la mirada hacia la crisis del capitalismo en Occidente bajo sus diferentes aspectos (crisis de la organización del trabajo, perspectivas contradictorias de las nuevas tecnologías, competencia en el Oeste, etc.) como si lo esencial se situara aquí, permaneciendo pasivos y condenados a ajustarse a las exigencias de Occidente, el Sur (la periferia) y el Este (socialista). La hipótesis subyacente es sin duda que el Este y el Sur, atrasados, están condenados a integrarse más al sistema mundial, úni-

[6] Véanse entre nuestros escritos de síntesis sobre esta cuestión: *Une crise structurelle*, en Amin, Faire, Hussein y Massiah, *La crise de l'impérialisme*, Minuit, 1975; *L'impérialisme et le développement inégal*, Minuit, 1976, capítulos V y VI; *Crise, socialisme et nationalisme*, en Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein, *La crise, quelle crise?*, Maspero, 1982.

ca tabla de salvación para ellos. Ahora bien, lo cierto es lo contrario: Occidente es estable a pesar de la crisis, mientras que el cambio cualitativo se impone en otra parte, en el Este y el Sur.

2. "En el Oeste no hay nada nuevo." Frase lapidaria que debe ser precisada si se desean evitar los malentendidos. Porque de una manera evidente Occidente es el centro de numerosas evoluciones decisivas para el porvenir global del mundo. Es el centro de invención de nuevas tecnologías y a veces el lugar de logros más avanzados en el terreno del cuestionamiento de algunos aspectos de la vida social. La frase significa que la estabilidad de la sociedad occidental es tal que las relaciones de producción se modulan y se ajustan a las exigencias del desarrollo de las fuerzas productivas, sin ocasionar rupturas políticas graves. Se puede dar un ejemplo vivo y actual. El fordismo como forma de relaciones de producción capitalistas correspondió a una fase dada del desarrollo de las fuerzas productivas (la producción masiva, el trabajo en cadena, el consumo de masa, el Estado-providencia). Actualmente está en crisis: la productividad del trabajo ya no puede progresar sobre esta base, incluso a veces disminuye, las tecnologías nuevas (informática y robotización, biotecnología y espacio) imponen otras formas de organización del trabajo. Sin embargo todo hace pensar que esta crisis del trabajo fordista no entrañará rupturas políticas revolucionarias. A lo más conducirá a una reclasificación en la jerarquía de los centros, que acelere la decadencia relativa de unos y el ascenso de otros. Se puede ir aún más lejos y decir que en el Oeste "cada vez hay menos novedades". Una comparación entre las relaciones sociales ante la crisis actual y la de los años treinta es extremadamente instructiva en este plano. La crisis de los años treinta había conducido a rupturas políticas serias: fascismos o frentes populares. Por el contrario, en nuestra crisis izquierda y derecha, en el sentido electoral del término, se acercan más, en la concepción de una gestión del paso al estadio superior de desarrollo de las fuerzas productivas. ¿Acaso no es ése un efecto político evidente de la creciente polarización en el seno del sistema mundial?

Sin duda también la frase "en el Oeste no hay nada" no excluye el conflicto real que impone la competencia capitalista entre Europa, Estados Unidos y Japón. Pero allí también parece poco probable que esta competencia rebase la esfera de los conflictos mercantiles y reproduzca las situaciones de conflictos violentos del pasado. El europeísmo, tal como se expresa en el momento actual, no se propone más que un solo objetivo, el de alcanzar a Estados Unidos y a Japón en términos de competitividad capitalista. En lo inmediato, la búsqueda de este objetivo entraña más un realineamiento político atlantista y un frente común contra el Tercer Mundo que un no alineamiento europeo. Otra perspectiva es sin duda deseable y no necesariamente imposible. Pero implica una ruptura con la tradición eurocéntrica de la visión política de Occidente.

3. Por el contrario, en la periferia del sistema ese mismo desarrollo de las fuerzas productivas pone constantemente en tela de juicio las relaciones políticas y sociales. La crisis del Sur en su totalidad se sitúa precisamente en esta contradicción principal del capitalismo, que se manifiesta por el aborto repetido de las tentativas de surgimiento de un proyecto burgués nacional a partir de una condición periferizada. El choque, confesable o implícito, entre el proyecto nacional burgués, aquí históricamente imposible, y un proyecto nacional popular, que constituye la única respuesta verdadera a la altura de los desafíos de nuestro tiempo, constituye el hilo conductor de la historia de nuestra época.

La confusión en los debates concernientes al porvenir del capitalismo en la periferia del sistema sin duda debe atribuirse en parte al hecho de que la burguesía se ha convertido en la clase hegemónica local en el conjunto del Tercer Mundo contemporáneo. Esta burguesía en el poder intenta entonces efectivamente hacer avanzar su proyecto de construcción de un Estado burgués nacional, asociado al sistema mundial capitalista, es decir dominar el proceso de acumulación.

Pero ¿cuáles son los resultados de esta tentativa?[7] For-

[7] Samir Amin, *Il y a trente ans Bandoung*, UNU, El Cairo, 1985. Véase también, Samir Amin, "La crise, le tiers monde et les relations Nord-Sud et Est-Ouest", *Nouvelle Revue Socialiste*, septiembre-octubre de 1983.

mulado por el ala radical de la burguesía del Tercer Mundo con motivo de la conferencia de Bandung (en abril de 1955), ese proyecto pensaba que era posible este desarrollo en la interdependencia, en el seno del sistema mundial, y de ninguna manera se proponía "salir del sistema", "desconectarse". En efecto, el desarrollo estaba definido por la voluntad de desarrollar las fuerzas productivas por medio de la industrialización; la voluntad de asegurar al Estado nacional la dirección y el control del proceso; la creencia de que los modelos técnicos constituyen elementos neutros que se pueden reproducir y controlar; la creencia de que este proceso no implica en primer lugar la iniciativa popular, sino sólo el apoyo de las acciones del Estado; la creencia de que este proyecto no es fundamentalmente contradictorio con la participación en el sistema mundial, aunque entrañe conflictos momentáneos con éste. ¿Hace falta algo más que deducir el carácter burgués nacional de este proyecto?

Ahora bien, las circunstancias de la expansión capitalista de los años 1955-1970, hasta cierto punto, alimentaron la ilusión de la posibilidad histórica de este proyecto. Ello a pesar del hecho de que Occidente se opuso a él por todos los medios, económicos y políticos, incluyendo los golpes de Estado y las intervenciones militares. Por lo demás, el apoyo de la Unión Soviética a algunas de estas tentativas, junto con revisiones de la ideología tradicional de la Tercera Internacional concernientes a la transición socialista y a las contradicciones sociales y límites internos del modelo, dan cuenta de la confusión ideológica que de allí resultó.

Posteriormente, la crisis general en la que entró el sistema capitalista a partir de los años setenta dio la ocasión para una contraofensiva de Occidente, cuyo objetivo era volver a convertir las sociedades del Tercer Mundo en economías compradoras y someter su desarrollo ulterior a la lógica de la reorganización del capital transnacionalizado. Esta ofensiva, que constituye la dimensión principal de la estrategia del capital dominante en la crisis, aprovecha con éxito la vulnerabilidad de las tentativas de cristalización del Estado nacional en la periferia del sistema. Esta vulnerabilidad está ilustrada en todos los dominios: por la deuda y la dominación del sistema financiero mundializado, por la incapacidad de las sociedades del Tercer Mundo tal como son de convertirse en interlocutores en las nuevas actividades de alta tecnología, por la crisis alimentaria que a veces llega al hambre, por la urbanización no controlada, por la penetración del modelo occidental de desperdicio en grandes fracciones de los estratos medios y hasta populares, por la sumisión al modelo seudocultural occidental, por la vulnerabilidad militar, etcétera.

En estas condiciones, en el momento mismo en que las críticas de los conceptos de centro y periferia se apresuraban a enterrar la cuestión del subdesarrollo producto de la expansión capitalista, la forma compradora del Estado en la periferia ¿acaso no está a punto de convertirse en el medio principal de la integración desigual en la nueva fase del desarrollo del sistema capitalista mundial? Este concepto del Estado comprador, principalmente aparato de transmisión de la dominación del capital transnacionalizado, debe ser puesto en oposición con el Estado burgués nacional.

Así pues la cuestión es saber si la burguesía en el Tercer Mundo es capaz de dominar alianzas sociales internas que puedan hacer frente al desafío. Nosotros decimos que las condiciones históricas modeladas por el sistema global les son totalmente desfavorables. El proyecto de Estado burgués nacional en esas condiciones sigue siendo extremadamente vulnerable. Y a falta de algo mejor, la burguesía local tiene la gran tentación de aceptar inscribir su desarrollo en una perspectiva de subalternización. Emitimos la hipótesis de que hoy día, en gran medida, las burguesías del Tercer Mundo han llegado a eso, han renunciado a su proyecto nacional, al espíritu de Bandung, para aceptar la "compradorización".

4. La imposibilidad del proyecto nacional burgués en la periferia se manifiesta con una violencia particular en la cuestión de la democracia en la periferia del sistema capitalista. No daremos aquí más que un solo ejemplo, el de Brasil, Sabemos que la teoría del desarrollismo latinoamericano había pretendido en los años cincuenta y sesenta que la industrialización y la modernización (de estilo burgués y en el marco de una integración más favorable al sistema mundial) entrañarían por sí mismas una evolución democrática. La

dictadura era considerada un vestigio de un pasado precapitalista. Los hechos han demostrado el error de este razonamiento ingenuo. La industrialización y la modernización en este marco sólo produjeron la modernización de la dictadura, la sustitución de los viejos sistemas oligárquicos y patriarcales por una violencia fascistoide eficaz y moderna. No podría ser de otro modo, pues el desarrollo periférico implicaba el agravamiento de las desigualdades sociales y no su reducción. Por lo demás, el proyecto burgués en sí mismo no dio los resultados que se proponía obtener: la crisis demostró la vulnerabilidad de la construcción y la imposible independencia que la dictadura legitimaba para algunos. Por ello, la propia dictadura entró en crisis. Pero los sistemas más o menos democráticos que se han impuesto en estas condiciones ¿acaso no se enfrentan a un dilema temible? Porque una de dos cosas: o bien el sistema político democrático aceptará la sumisión a las exigencias del ajuste mundial y entonces no podrá planear ninguna reforma social importante y la democracia misma no tardará en entrar en crisis, o bien las fuerzas populares, apoderándose de los medios de la democracia, impondrán esas reformas. El sistema entrará entonces en conflicto con el capitalismo mundial dominante y deberá deslizarse del proyecto nacional burgués a un proyecto nacional popular. El dilema de Brasil, Corea, Filipinas, se sitúa por entero en este conflicto. Como lo mostró Celso Furtado[8] el milagro brasileño no tuvo más que un resultado: el de agravar los problemas sociales al punto de que sólo una revolución social podrá ahora superarlos. ¡Qué diferencia con los efectos del desarrollo del capitalismo en el centro!

En vez de la burguesía ¿pueden las clases populares tomar la iniciativa y dominar otra estrategia que la de la integración subalternizada al sistema capitalista mundial? ¿Cuál es la naturaleza de esta estrategia de desconexión? ¿En qué medida se sitúa en la problemática de la transición socialista?

[8] Celso Furtado, *Le Brésil après le miracle*, MSH, París, 1987. Véase igualmente, Samir Amin, "Popular Strategy and the democratic question", *Third World Quarterly*, noviembre de 1987.

III. LA DESCONEXION Y EL ESTADO NACIONAL POPULAR

1. Abordamos ahora el tema tabú de la desconexión, pues la desconexión, que se asimila rápidamente a la autarquía pura y simple, implicaría una austeridad inaceptable, el despotismo primitivo, etc. Se sobrentiende que no hay salvación fuera de la integración al sistema mundial, único medio por el cual los pueblos todavía bárbaros pueden, si lo desean, salir de su barbarie europeizándose. Prescindir de nosotros ¿cómo atreverse a pensarlo?

Detrás de este rechazo pertinaz, se perfila en realidad el abandono de cualquier perspectiva socialista, pues se comprueba que el rebasamiento del capitalismo no está a la orden del día en Occidente para concluir que, también necesariamente, es imposible en otra parte. ¿Cómo podrían hacerlo mejor que nosotros? Es evidente que la idea de que, por las leyes del desarrollo desigual, el avance más allá del capitalismo podría ser iniciado en otra parte que no sea Occidente resulta insoportable. También, en lo que sigue, insistiremos en la naturaleza del desafío que las sociedades poscapitalistas enfrentan. Se verá entonces que el juicio global del eurocentrismo que concluye simplemente en el doble fracaso del socialismo y de la liberación nacional pasa a un lado de los problemas reales.

Si bien un desarrollo susceptible de responder a las necesidades materiales de la totalidad de los estratos sociales de la nación se revela imposible en la periferia del sistema en el marco del capitalismo, se impone el examen de la opción alternativa de otro desarrollo pensado fuera de la sumisión a las presiones globales. Ése es el sentido de la expresión de desconexión.

La desconexión no es una receta sino una elección de principio, la de desconectar los criterios de racionalidad de las decisiones económicas internas de las que gobiernan el sistema mundial, es decir de liberarse de la presión del valor mundializado sustituyéndolo por una ley del valor de alcance nacional y popular. Si la burguesía es incapaz de desconectar y si sólo una alianza popular debe y puede convencerse de que ésa es una necesidad insoslayable de cualquier

proyecto de desarrollo digno de ese nombre, la dinámica social debe conducir a inscribir este proyecto popular en una perspectiva para la cual no hallamos otro calificativo que el de socialista. Quedando entendido que el socialismo en cuestión constituye un proyecto de sociedad, generosamente desplegado ante nosotros, y no una realidad ya construida aquí o allá que sólo se tratara de imitar.

¿Tiene el Tercer Mundo contemporáneo otra opción posible? A decir verdad los términos de la alternativa parecen hoy día bastante dramáticos ¿desconectarse o ajustarse? Por lo demás ajustarse a las exigencias del sistema mundial no es siempre posible. Quizá lo sea para algunas semiperiferias (las verdaderas periferias nuevas, según nosotros) al precio, por supuesto, de una gran miseria y de un gran sufrimiento para sectores enteros de la sociedad, quizá para la mayoría. Pero para otros, aquellos que constituyen lo que hoy día se llama el Cuarto Mundo, ajustarse puede ser sencillamente aceptar perecer, a veces en el sentido literal del término, como lo ilustra el hambre. Las coyunturas históricas pueden conducir a algunas sociedades a revelarse incapaces de salir por sí mismas de su estancamiento. El suicidio colectivo ha existido en la historia, y ningún optimismo artificial autoriza a olvidarlo. El repliegue sobre utopías aferradas al pasado, alimentadas por un nacionalismo culturalista que va viento en popa, es un ejemplo de elección de este género. La desconexión, al inscribirse en la perspectiva socialista, sigue siendo pues la única respuesta aceptable a los desafíos de nuestra época.

2. Esta forma de poner en tela de juicio el orden capitalista a partir de las revueltas de su periferia obliga a repensar seriamente la cuestión de la "transición socialista" a la abolición de clases. Digase lo que se diga, y no obstante los matices que se agreguen, la tradición marxista ha quedado en desventaja por la visión teórica inicial de revoluciones obreras que comienzan sobre la base de fuerzas productivas avanzadas, una transición relativamente rápida, caracterizada por un poder democrático de las masas populares que es teóricamente más democrático que el más democrático de los estados burgueses.

Ahora bien, si hoy fuera preciso resumir lo esencial de las lecciones que es posible extraer de las experiencias del "poscapitalismo", se podría hacerlo en los siguientes puntos:

En primer lugar: el carácter profundamente desigual inmanente a la expansión capitalista ha puesto a la orden del día de la historia la revolución de los *pueblos* de la periferia. Esta revolución es *anticapitalista* en el sentido de que se opone al desarrollo capitalista realmente existente, insoportable para estos pueblos. Dicho de otra manera, las contradicciones más violentas que entraña la acumulación capitalista en su propio movimiento real operan en la periferia del sistema más que en esos centros. Sin embargo esta revolución anticapitalista no por ello es simplemente socialista. Las circunstancias le han dado una naturaleza compleja.

En segundo lugar: el marxismo ha desarrollado una visión de la sociedad sin clases que, según él, debe abrirse camino por el juego mismo de la respuesta a las contradicciones internas del capitalismo. También ha desarrollado una visión de las grandes direcciones de la transición del capitalismo al comunismo, intitulada fase socialista. Es posible adherirse a la concepción del objetivo final, sin por ello aceptar la tesis de una construcción socialista mundial iniciada a partir de revoluciones obreras en los centros capitalistas avanzados.

En tercer lugar: todas las revoluciones de nuestra época (Rusia, China, Vietnam, Cuba, Yugoslavia, etc.) que infaliblemente se califican de socialistas y que según la intención de sus autores se asignaban este objetivo, son en realidad complejas revoluciones anticapitalistas de este tipo porque se hicieron en regiones subdesarrolladas del sistema mundial. Por eso no iniciaron la era de una construcción socialista que respondiera a los criterios definidos originalmente por el marxismo. De la misma manera y por la misma razón, las tentativas de avanzar sin reparar el obstáculo, iniciadas aquí y allá en el Tercer Mundo capitalista, a partir de la radicalización del movimiento de liberación nacional, se han calificado infaliblemente de socialistas. Por la misma razón, las transformaciones operadas aquí, importantes o frágiles, según los casos, difícilmente responden a los criterios clásicos del socialismo.

En cuarto lugar: en estas condiciones, la historia real nos

impone analizar la naturaleza y la perspectiva de las evoluciones "más allá del capitalismo" que se inician a partir de la revolución anticapitalista de las periferias y de la radicalización de la liberación nacional. Por eso es necesario ir más allá del discurso, ya sea de legitimación (según el cual se trata de sociedades socialistas cuyas realizaciones son "globalmente positivas", a pesar de los errores), o de polémica ideológica (según la cual se trata de desviaciones con respecto a un modelo socialista teórico que se tiene en mente y que se supone posible). Pero, habiendo rechazado el discurso ideológico, quedan dos tesis posibles. Una es que esas revoluciones abrieron en realidad una era de desarrollo capitalista puro y simple, así fuera en conflicto provisional con los centros dominantes del capitalismo mundial, y presenta, como siempre sucede, sus especificidades propias. No aceptamos esta tesis y le oponemos aquella según la cual se trata de revoluciones nacionales populares que, ante las contradicciones por superar, lo han hecho con éxito variable que se puede apreciar abriendo simultáneamente perspectivas al desarrollo de tendencias antagonistas capitalistas nacionales, socialistas y estatistas.

Las sociedades poscapitalistas se enfrentan a la exigencia de un desarrollo sustancial de las fuerzas productivas. En efecto resulta ilusorio pensar en fundar "otro desarrollo" sobre la indigencia. Aun si se rechazan los modelos de vida y de consumo producidos por el capitalismo en sus centros avanzados, si se calcula el despilfarro real y la inhumanidad, se desprende que hay que aumentar la producción alimentaria y las capacidades industriales, abrir escuelas y hospitales, construir viviendas, etc. Para todas estas tareas las tendencias desarrolladas por el capitalismo, aun inteligentemente seleccionadas y adoptadas, siguen careciendo de una competencia seria. Ahora bien, si se cree, como nosotros, que las tecnologías no son neutrales, se sobrentiende que el desarrollo de las fuerzas productivas obtenido sobre su base implica determinadas formas de organización del trabajo (por tanto relaciones de producción) al menos parcialmente análogas a las del capitalismo.

Reconocer esta necesidad no es aceptar la tesis según la cual es inevitable pasar tiempo por una fase de acumulación

capitalista, pues la revolución burguesa no es en su naturaleza profunda producto de un movimiento de masas populares organizadas y dirigidas por los partidos políticos abiertamente anticapitalistas en su ideología y visión del porvenir. Aceptada por la burguesía local, la expansión capitalista que implica un desarrollo abierto sobre el sistema mundial es aquí puesta en tela de juicio por las masas populares que aplasta.

La expresión de esta contradicción específica y nueva, que no había sido imaginada en la perspectiva clásica de la transición socialista tal como la concibió Marx, da a los regímenes poscapitalistas su contenido real, el de una *construcción nacional y popular* en la cual se combinan conflictivamente las tres tendencias del socialismo, el capitalismo y el estatismo.

El conflicto entre las fuerzas del socialismo y las del capitalismo y del estatismo en el seno de las sociedades poscapitalistas no podría reducirse al examen formal del descubrimiento de la coexistencia de los distintos sectores de la actividad; unos supuestamente socialistas a causa de la propiedad pública, los otros calificados de capitalistas por estar regidos por la propiedad privada. En efecto, en el propio sector público las relaciones de jerarquía entre quienes deciden, los ejecutivos y los trabajadores, la organización del proceso de trabajo, la ideología de la eficacia tal como se la practica, siguen siendo en gran medida análogas a lo que son en las sociedades capitalistas. Si no obstante existen tendencias que expresan las críticas de estas prácticas, es decir de las fuerzas socialistas vivas en la sociedad, se debe descubrir su existencia tanto a nivel de la base trabajadora como en el de la organización del poder de Estado y de la ideología que lo anima. Los escépticos dirán que esas fuerzas aparentemente están bastante débiles en la base; por lo demás el poder les niega el medio para expresarse y cambiar la realidad de las prácticas. Que por lo demás el poder, en gran medida secreto y autócrata, manipula las consignas del socialismo, y que el marxismo, perfectamente instrumentalizado, se ha convertido de hecho en la ideología de legitimación de este poder.

Este juicio poco matizado y unilateral pasa por alto el

contenido nacional popular de los regímenes en cuestión. La relación entre el poder nuevo y las clases populares que han echado abajo al orden capitalista no es fruto de una coyuntura pasajera, la del momento de la revolución. Desde luego en determinadas revoluciones burguesas el pueblo se movilizó contra el antiguo régimen, pero entonces bajo la dirección indiscutible de una clase —la burguesa— ya constituida y fuerte. En estas condiciones la burguesía en efecto monopolizó el control del nuevo poder. Por el contrario en las revoluciones anticapitalistas, la nueva clase, si se la quiere llamar así a falta de otra cosa, no es anterior al movimiento popular; más bien es uno de sus productos. En la medida en que esta nueva clase intenta cristalizarse en forma autónoma ante el pueblo, opera precisamente mediante el control del Estado. Esta cristalización avanza pues a través de una relación compleja, a la vez de alianza y de conflicto, entre la nueva clase y el pueblo.

Lo que falta decir es que las fuerzas capitalistas en el sentido común del término operan también en la sociedad posrevolucionaria, por la razón mencionada de que el desarrollo necesario de las fuerzas productivas requiere su surgimiento permanente. Así pues no se trata entonces de simples vestigios del pasado. La apertura de un espacio para las relaciones mercantiles, la pequeña producción privada, y hasta para el control de segmentos más importantes de la producción confiados a la empresa capitalista, a la cual el poder es casi siempre hostil en forma espontánea, pero que con frecuencia termina aceptando por necesidad, demuestra casi infaliblemente su eficacia (mejoramiento rápido de la producción y del nivel de vida) y por eso mismo su popularidad.

¿Por qué entonces esta superioridad aparente de las formas capitalistas sobre las de la economía de Estado? Daremos aquí una explicación que invierta la pregunta: ¿por qué la inferioridad aparente de la economía de Estado? Una respuesta plausible se basa en la observación de que la burguesía sigue estando en realidad bastante bien organizada, a pesar de los golpes que se le asestaron durante la revolución nacional popular. Sabe pues sacar provecho de toda ocasión que se le presenta. Por el contrario las clases populares sólo han sido organizadas cuando se presenta la necesidad (y en

la revolución nacional popular). Por consiguiente, el poder se ha dedicado a reducir su autonomía. Están pues poco armados para responder y oponer de manera eficaz su propio proyecto.

Chocamos aquí frontalmente con la cuestión de la democracia. Ésta no es un lujo cuyo despliegue entraría en conflicto con la aceleración del desarrollo material de la sociedad. La experiencia histórica de las sociedades poscapitalistas demuestra lo contrario: que la democracia popular es en cambio la condición para esta aceleración. No se trata aquí de proponer algunas recetas concernientes a la práctica democrática necesaria por establecer, pues sólo la praxis social real puede desprender sus formas adecuadas. No obstante se debe afirmar el principio de que la democracia popular debe retomar la herencia de la democracia burguesa (los derechos del individuo, la independencia de la justicia, el respeto a la pluralidad de opiniones, la separación de poderes, etc.) para hacerlo avanzar, enriquecido por una dimensión social nueva. Ésta tampoco podría reducirse al paternalismo de Estado, que garantice empleo, educación y salud. Debe abrirse al control efectivo por parte de los trabajadores de los medios y las condiciones de la producción. Autogestión, libertad sindical, comunas campesinas constituyen medios —y a veces experiencias reales— que, yendo en este sentido, no podrían ser subestimados.

Sin duda el poder con frecuencia considera a estas formas de la democracia popular concesiones a las cuales no debe ceder más que en última instancia, si se ve obligado. Allí se expresan las ambiciones de la nueva clase, lo cual nos conducirá a examinar la cuestión del estatismo y del fetichismo del poder.

Sin embargo antes de abordar esta cuestión nos falta decir algunas palabras relativas a la dimensión nacional del proyecto nacional popular. El desarrollo capitalista periférico descompone a las naciones que son sus víctimas, mientras que en el lado opuesto, la cristalización capitalista en los centros del sistema ha dado su contenido moderno a las naciones que lo componen. Debilitamiento de la nación, en cuanto actor colectivo que participa realmente en el modelado del mundo moderno, y periferización económica van ne-

cesariamente de la mano. Por esto el rechazo de la periferización por los pueblos que son sus víctimas reviste siempre una dimensión nacional.[9] Sean cuales fueren lós juicios de valor basados en los conceptos de humanismo, liberación social e internacionalismo que forjaron el pensamiento progresista burgués y luego el marxismo, sigue siendo indiscutible el carácter fundamentalmente progresista de la liberación nacional y del contenido nacional de la sociedad popular poscapitalista. Desde luego el nacionalismo transmite problemas y comprende sus aspectos negativos, así como conocerá sus límites históricos, como cualquier etapa de la historia humana. No por ello deja de ser una exigencia insoslayable.

¿Debemos matizar este optimismo en lo que respecta a la perspectiva de los poderes nacionales populares? La atracción que ejerce aquí el modelo occidental no es desdeñable. Los criterios de eficacia, aceptados sin demasiado espíritu crítico, podrían ser los vehículos para una reconexión que siga a una desconexión transitoria. Hagamos pues sobre ese tema dos observaciones. La primera es que en el estado actual de cosas, y para el horizonte del porvenir visible, no se trata de una cuestión de reconexión en el sentido de una integración al sistema mundial que implique la sumisión a la lógica del desarrollo capitalista mundializado, sino sencillamente de una intensificación de los intercambios exteriores que los Estados nacionales populares son capaces de dominar en gran medida y de someter a la lógica de su desarrollo interno. Una vez más aquí el apego de los pueblos y de los poderes de los países socialistas a su independencia es un factor real, poderoso y positivo. No tiene sentido imaginar que esos poderes aceptarían la suerte de la compradorización a la cual se someten las clases dirigentes del Tercer Mundo capitalista. La segunda observación es que aun si —en un porvenir más lejano aún no visible— las sociedades nacionales populares consideraran una intensificación de sus relaciones exteriores próxima a la reconexión, ésta por sí misma ejercería gran influencia en el equilibrio mundial. El sistema mundial reconstituido de esta manera ya no podría ser calificado de capitalista de una manera absoluta y unilateral. En efecto, un inmenso progreso interno habría precedido a esta reconexión que sólo habría podido ser realizado a condición de que la tendencia socialista en el seno de esas sociedades nacionales populares hubiera sido desarrollada y reforzada. Por lo demás esta reconexión, en estas condiciones, implicaría que en Occidente se hubiera avanzado considerablemente también en un sentido popular. A partir de la socialdemocracia actual quizá y hasta indudablemente sea así. Sin embargo tendríamos entonces que vérnoslas con un sistema global en transición, cuyos aspectos socialistas ya no serían desdeñables, ni aquí ni allá.

[9] Samir Amin, "Nation, Ethnie et Minorité dans la crise", *Boletin del Forum du Tiers Monde*, núm. 6, Dakar, 1986.

La sociedad nacional popular poscapitalista no es el lugar sólo del conflicto entre formas y fuerzas capitalistas y socialistas. También es el marco del surgimiento de un tercer componente social, el estatismo.

Sin duda la intervención del Estado en la vida social y la propiedad pública no son cosas novedosas. Asociadas en diversos estadios del surgimiento y de la expansión capitalista, las funciones del capitalismo de Estado han sido por este hecho diversas. Por eso la reducción de cualquier estatismo a un simple capitalismo de Estado (o capitalismo burocrático) no resuelve la cuestión de la naturaleza y de las perspectivas de éste. Sobre todo porque aquí este surgimiento viene después de una revolución anticapitalista. La naturaleza de este estatismo plantea pues cuestiones nuevas, para las que los razonamientos por analogía son más engañosos que instructivos.

Gramsci, al proponer la conocida exposición sobre el intelectual orgánico, suponía que cada clase importante en la historia, ya fuera dominante (la burguesía en el capitalismo) o que pudiera aspirar a serlo (la clase obrera), produce por sí misma colectivamente su ideología y su cultura, sus formas de organización y sus prácticas. El intelectual orgánico es el catalizador de esta producción a la cual él da la expresión adecuada para que la ideología de la clase que representa se pueda erigir en ideología dominante en la sociedad. Gramsci suponía, por otra parte, que la clase obrera de los centros capitalistas era revolucionaria, y sobre la base de esta hipótesis, reflexionaba sobre las condiciones del surgi-

miento del intelectual orgánico de la revolución socialista (el partido de vanguardia). Si se piensa que la hipótesis de Gramsci es errónea, y que la clase obrera de los centros capitalistas también acepta las reglas fundamentales del juego del sistema, se debe entonces deducir que las clases trabajadoras no son aquí capaces de producir su propio intelectual orgánico socialista. Producen por supuesto cuadros que organizan sus luchas, pero se trata de cuadros que han renunciado a pensar en términos del proyecto alternativo de la sociedad sin clases. En estas sociedades existen individuos que siguen apegados a la visión de aquélla. Pero el marxismo occidental es un marxismo de camarillas y de universidad sin impacto social. También existen en estas sociedades exigencias de naturaleza socialista que se abren paso a través de expresiones diversas. Sin embargo, es característico que estas exigencias no se articulen en un proyecto global. Así por ejemplo los ecologistas y las feministas se niegan formalmente a ir más allá de la reivindicación específica que los define.

La situación en la periferia es totalmente diferente. Aquí las clases populares nada tienen que esperar del desarrollo capitalista tal como lo es para ellas. Son potencialmente anticapitalistas. Sin embargo su situación no corresponde a la del proletariado como la concibe el marxismo clásico, pues se trata de un conglomerado heterogéneo de víctimas del capitalismo extremadamente golpeados de maneras diversas. Estas clases no están en posición de elaborar por sí mismas, solas, un proyecto de sociedad sin clases. Son capaces y lo prueban constantemente, de rebelarse, y de manera más general de resistir. En estas condiciones queda abierto un espacio histórico para que se constituya la fuerza social capaz de cumplir esta función objetivamente necesaria y posible: la del catalizador que formule el proyecto social alternativo al capitalismo, organice a las clases populares y dirija su acción contra el capitalismo. Esta fuerza es precisamente la inteliguentsia que se define por: su anticapitalismo; su apertura a la dimensión universal de la cultura de nuestra época y, por este medio, es capaz de situarse en este mundo, de analizar sus contradicciones, de comprender cuáles son sus eslabones débiles; su capacidad simultánea de mantenerse en comunión viva y estrecha con las clases populares y de compartir su cultura.

Falta por saber cuáles son las condiciones favorables para la cristalización de semejante inteliguentsia y cuáles son los obstáculos que se le presentan. Esta cuestión, sobre la que se ha reflexionado muy poco, es sin embargo la cuestión fundamental que la historia ha puesto objetivamente a la orden del día. Aquí no se puede hacer más que señalar las condiciones culturales de esta cristalización. El rechazo a aceptar y comprender la dimensión universal de la cultura que la mundialización real iniciada por el capitalismo ha impuesto ya —a pesar del carácter contradictorio de esta mundialización cuyas víctimas son los pueblos de la periferia— y el repliegue en un nacionalismo culturalista negativo antioccidental sin más —y con frecuencia neurótico— no constituyen el germen posible de una respuesta eficaz.

4. El nuevo Estado nacional popular es una necesidad por múltiples razones. En principio porque, inscrito en un sistema mundial de estados, la sociedad nacional popular que se constituye rompiendo con la mundialización capitalista se enfrenta a los estados capitalistas cuya agresividad para con él jamás ha dejado de manifestarse. Luego porque la sociedad nacional popular es una alianza de clases con intereses en parte convergentes, en parte conflictivos. Por ejemplo, hay una divergencia de intereses reales entre campesinos y habitantes de las ciudades. El Estado es el instrumento de la gestión de esas relaciones. Finalmente porque la relación entre la inteliguentsia y las clases populares es igualmente compleja, entretejida a la vez por alianzas y conflictos.

Estas condiciones originan el fetichismo del poder, tan visiblemente evidente en las sociedades posrevolucionarias. Un fetichismo que se nutre de ilusiones graves, entre otras la de que sería posible controlar las tendencias capitalistas y socialistas que operan en la sociedad. La historia prueba que este poder no controla las tendencias capitalistas, más que reprimiéndolas, a cambio de las dificultades económicas que con ello crea. En cuanto al control de los trabajadores por la asociación del paternalismo de Estado (las realizaciones materiales efectivas en favor de los trabajadores), de la manipulación (la instrumentalización del marxismo

oficial) y de la represión, la historia demuestra también que debilita el desarrollo económico y que conoce sus límites.

En este esquema analítico, el estatismo constituye un tercer componente autónomo. No es la simple máscara de un capitalismo en construcción ni, como pretende el discurso ideológico del poder, una forma cuyo contenido sería socialista por definición.

El Estado nacional popular plantea la cuestión fundamental del papel del factor interno. Esta cuestión se plantea aquí y no en las periferias capitalistas donde ese factor interno está fuertemente dañado en su autonomía por la importancia de las presiones externas. Por el contrario, en los estados nacionales populares, el factor interno se vuelve de nuevo decisivo. En este sentido se descubre de nuevo que la fatalidad histórica no existe. Por factor interno entendemos aquí por supuesto la dialéctica de la triple contradicción señalada.

Esta formulación de la transición en términos de sociedad nacional popular nos conduce a rechazar simple y sencillamente la tesis oficial de la construcción socialista. Pues el socialismo que se pretende construir se enfrenta permanentemente al resurgimiento de relaciones de producción mercantiles y capitalistas que se imponen para asegurar una mayor eficacia en el desarrollo necesario de las fuerzas productivas. Cincuenta años después de la "victoria del socialismo" en la URSS la cuestión del mercado vuelve a estar a la orden del día. Veinte años después de que la Revolución cultural china había, dicen, resuelto el problema, he aquí que de nuevo esas mismas relaciones "abolidas" deben ser restablecidas.

En vez de la cantinela dogmática y vacía con respecto a la construcción socialista hay que analizar las experiencias posrevolucionarias en los términos concretos de los conflictos tripartitos mencionados, que sirven de base a las evoluciones reales. Este análisis concreto impide admitir la idea de un modeló, más o menos viable en general, así como impide reducir esas diferentes experiencias a no ser más que la expresión de la realización progresiva de esta línea general. Por el contrario se debe poner el acento en las diferencias que caracterizan estas experiencias, sus avances y retrocesos, sus estancamientos y las superaciones de éstos.

5. La experiencia del movimiento de liberación nacional plantea las mismas cuestiones, porque no es de una naturaleza diferente del que condujo a las revoluciones socialistas. No difiere más que en grado, pero no en su naturaleza. Uno y otro son respuestas al desafío de la expansión capitalista, la expresión del rechazo de la periferización que implica. El movimiento radical de liberación nacional es igualmente lá expresión de una vasta alianza social, que ha involucrado a las clases populares. Si bien en algunos casos la dirección burguesa parece evidente, en los otros lo es menos, pues la burguesía con frecuencia se ha encontrado en el campo del compromiso precoz con el imperialismo. En los movimientos radicales de liberación nacional encontramos igualmente el elemento inteliguentsista cumpliendo las funciones de catalizador de las fuerzas populares, cuyo papel ha sido más decisivo que el de la pequeña burguesía a la cual se considera con demasiada frecuencia, y equivocadamente, el actor principal.

Se podría entonces decir que las revoluciones socialistas son revoluciones nacionales populares que han logrado su objetivo por medio de una desconexión basada en un poder no burgués, mientras que los movimientos de liberación nacional, dado que han quedado bajo la dirección de la burguesía, no han realizado todavía su objetivo. Por ello, las nuevas revoluciones nacionales populares están a la orden del día de las exigencias objetivas en el Tercer Mundo contemporáneo. Sin duda estas revoluciones que vendrán no serán más socialistas que las precedentes, sino sólo nacional populares. Sin duda también tendrán sus especificidades que gobiernen a la vez las condiciones internas y los factores externos en aquello que tendrán de nuevo. A su vez estas revoluciones nacionales populares modularán las relaciones futuras Norte-Sur y constituirán en el futuro, como lo han constituido desde hace 70 años, el elemento dinámico fundamental en la evolución global de nuestro mundo.

6. Sin embargo, muchos dudan que tales revoluciones sean todavía posibles, tomando en cuenta el estadio alcanzado por la transnacionalización que, ya irreversible, hará caduca por el mismo motivo cualquier estrategia de rompimiento.

El poder de las comunicaciones modernas indiscutible-

mente tiene profundos efectos perversos sobre todas las sociedades de la periferia. Nadie lo discute. ¿Es decir que no hay respuesta posible a aquéllos, que hay que aceptar íntegramente —como una obligación ineludible— la alienación de los modelos propuestos por el capital a través de los medios de comunicación mundializados?

El discurso relativo a las nuevas tecnologías (nuclear, biotecnología, informática, etc.) es un discurso demagógico y fácil, destinado a desconcertar a los pueblos y, sobre todo, a descorazonar a los del Tercer Mundo. "Si no toma el tren en marcha hoy", se nos dice "mañana ya no será nadie". No es cierto: un pueblo que hoy se apropiara del dominio de las tecnologías triviales por su revolución nacional popular, pronto sería capaz, mañana, de recuperarse en los terrenos nuevos con los que se le quiere impresionar para paralizarlo. Por el contrario, sin el dominio de las tecnologías actualmente practicadas ¿se puede esperar saltar directamente a las del porvenir?

Ciertamente la creciente centralización del capital ha hecho pasar a la mundialización por etapas distintas, definidas por formas particulares y adaptadas, por ejemplo los oligopolios de los imperialismos nacionales en conflicto de 1880 a 1945, la "multinacional" del período posterior a la segunda guerra mundial. ¿Se está a punto de entrar en una nueva fase cualitativa de la mundialización del capital? ¿Es la deuda internacional el signo de esta nueva cristalización? ¿O es sólo un epifenómeno que acompaña a la crisis de reestructuración? Desde luego deben estudiarse estos problemas. Pero nada obliga a aceptar la inscripción necesaria de toda estrategia eficaz en la lógica de las exigencias de la expansión del capital. Ésta es una cuestión de principio.

Sin duda las estrategias militares contemporáneas le han dado a las superpotencias una nueva visión de la geoestrategia que nadie puede ignorar. ¿Hay que someterse entonces? ¿O, por el contrario se debe y se puede llevar a cabo el combate político por el rompimiento, es decir la no alineación en la perspectiva de la reconstrucción de un mundo policéntrico? Esta cuestión no está reservada exclusivamente al Tercer Mundo. ¿No es también una no alineación europea la mejor respuesta de la vieja Europa al peligro de la confrontación

de las superpotencias? ¿El mejor medio de suprimir el peligro qué ello entraña?

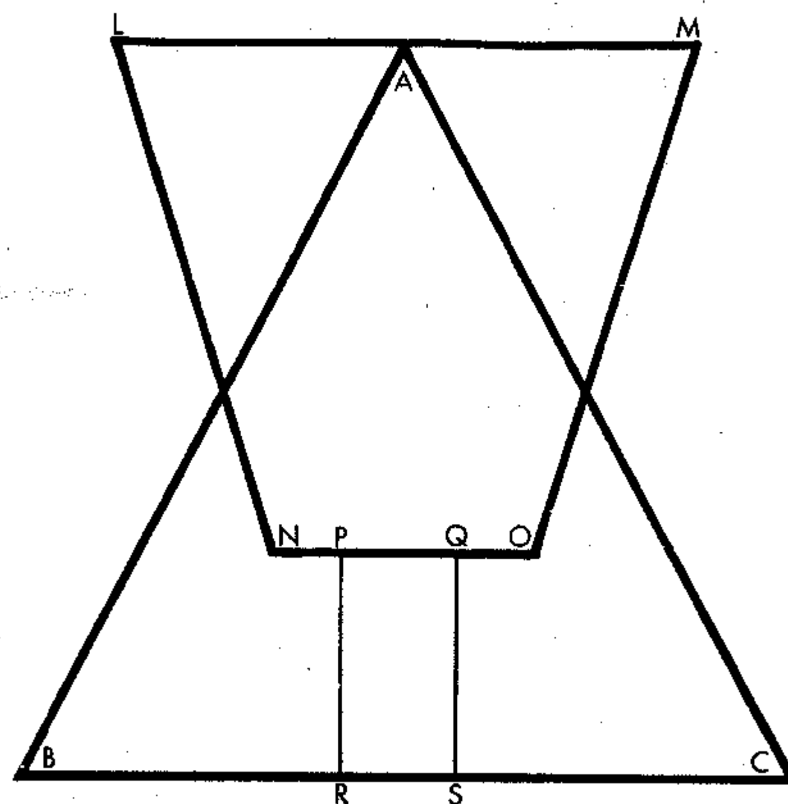
La expansión capitalista ha creado ciertamente en la periferia condiciones cada vez más difíciles desde el punto de vista de la constitución de Estados-naciones semejantes a como son en Occidente. La importación de las instituciones estatales copiadas de las de Occidente, que la ideología burguesa local ha preconizado, ha demostrado su vanidad. En efecto la expansión periférica del capital arruina precisamente las oportunidades de cristalización nacional, revela la fragmentación y la pulverización de la sociedad. La crisis de los movimientos sociales, el surgimiento de formas de reagrupamiento social en torno a comunidades elementales (familiares, regionales o étnicas, religiosas o lingüísticas), así como la crisis cultural de nuestras sociedades, constituyen el testimonio de los efectos de la periferización capitalista. Es precisamente porque tomamos en cuenta este hecho por lo que hablamos de revolución nacional popular y no de revolución socialista.

Así pues, si hay algo nuevo en las condiciones creadas por la transnacionalización profundizada, la hipótesis más plausible podría resumirse en una frase: la burguesía de las periferias se ve y se verá cada vez menos dividida entre su tendencia nacional y su tendencia a someterse a las presiones globales y se volcará cada vez más al campo de la compradorización aceptada. La revolución nacional popular es por ello una necesidad objetiva cada vez más importante y la exclusión de la burguesía da una responsabilidad histórica creciente a las clases populares y a la inteliguentsia susceptible de organizarías.

Necesidad objetiva creciente significa que la contradicción principal por la cual la acumulación del capital se ha manifestado durante siglos y se sigue manifestando no hace más que agravarse de etapa en etapa. El conflicto Norte-Sur, si así se llama a esta contradicción, lejos de atenuarse progresivamente por la expansión global del capital, se agudiza por efectos de ésta. Si los pueblos del sur no saben dar a esta crisis la respuesta nacional popular que se impone, si las fuerzas progresistas del norte se dejan marginar y se alinean detrás del capital dominante, se irán entonces hacia una bar-

barie creciente. Como siempre, los términos de esta salida son: socialismo o barbarie. Pero mientras se había imaginado que las luchas victoriosas de las clases obreras de Occidente iniciarían el camino al socialismo, es preciso comprobar hoy día que el camino será más largo, más tortuoso; un camino que pasará por la revolución nacional popular de la periferia en espera de que, por sus propios avances, los pueblos de Occidente contribuyan a crear las condiciones indispensables para una renovación internacionalista.

OBSERVACION ANEXA A LAS NOTAS 1 Y 8
"POR UNA VISIÓN NO EUROCÉNTRICA DEL MUNDO CONTEMPORANEO"



La estructura del reparto mundial de los ingresos per cápita está ilustrada por la pirámide bien conocida ABC. La teoría convencional (incluyendo la del marxismo vulgar) se basa en ésta para negar la existencia de una diferenciación cualitativa centros-periferias: el "subdesarrollo" no es más que relativo y el Tercer Mundo es múltiple. Las dos figuras superpuestas a esta pirámide (la pirámide truncada **L M N O** y el rectángulo **P Q R S**) ilustran el reparto interno de los ingresos. Cada uno de los segmentos LM— PQ— RS es tanto más ancho cuanto más desigualmente está repartido el ingreso nacional. Para los países del Tercer Mundo situados en su gran mayoría en la mitad superior de la pirámide ABC, el ingreso está por lo general tanto más desigualmente repartido cuanto su media se eleva (el segmento NO es más ancho que LM). Para los países capitalistas desarrollados situados en la mitad inferior de la pirámide ABC, el ingreso está repartido de una manera más o menos análoga de

uno a otro país y el grado de esta desigualdad es casi siempre inferior a lo que es en los países de la periferia (el segmento PQ es más estrecho que LM). La superposición de estas dos figuras demuestra que existen dos estructuras sociales cualitativamente diferentes y que, no obstante su variedad, los países de la periferia constituyen un conjunto que contrasta con los del centro.



tipografía y formación: carlos palleiro
impreso en editorial romont
presidentes núm. 142
col. portales - deleg. benito juárez
03300 méxico, d.f.
tres mil ejemplares más sobrantes para reposición
26 de mayo de 1989